FACULTE UNIVERSITAIRE DE THEOLOGIE PROTESTANTE DE BRUXELLES.

Année académique 1981-1982.

POUR UNE THEOLOGIE DE LA NATURE.

Thèse présentée à la Faculté universitaire de Théologie protestante de Bruxelles pour obtenir le grade scientifique de docteur en théologie protestante

par

CHARLES LEJEUNE, Belgique.

Thèse N° 9.

Bruxelles, juin 1982.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41545816_0057

FACULTE UNIVERSITAIRE DE THEOLOGIE PROTESTANTE DE BRUXELLES.

Année académique 1981-1982.

POUR UNE THEOLOGIE DE LA NATURE.

Thèse présentée à la Faculté universitaire
de Théologie protestante de Bruxelles pour
obtenir le grade scientifique de docteur
en théologie protestante
par
CHARLES LEJEUNE, Belgique.

Thèse N° 9.

Bruxelles, juin 1982.

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

La Faculté universitaire de Théologie protestante de Bruxelles autorise la soutenance de la présente thèse, sur préavis de Messieurs les professeurs Jean-Paul GABUS, Pierre LE FORT et André PIETERS, sans toutefois émettre d'opinion sur les affirmations qui y sont exprimées.

Bruxelles, le 28 juin 1982.

Le Doyen:

Jean-Paul GABUS.

TABLE AXIALE. (1)

****

Introduction	3-13
Première partie: Approche contextuelle de la nature	14-132
Chap.I: Le concept de nature	15-29
Chap.II: Le défi de la science	30-81
Chap.III: Le défi de l'écologie	82-102
Chap.IV: Le défi de l'éthique	103-132
Deuxième partie: Approche théologique de la nature	133-401
Chap.V: Conditions, difficultés et limites d'une théologie de la nature	134-182
Chap.VI: La thèse de base d'une théologie de la nature	183-209
Chap.VII: De la διαθήκη comme fondement de la συνθήκη	210-283
Chap.VIII: De la διαθήκη comme signification de la συνθήκη	284-401
Conclusion	402-412
Bibliographie	413-428
Thèses	429-433
English translation of the theses	434-438
Table détaillée	439-450

(1) Une table détaillée figure à la fin du présent travail, p.439-450.

INTRODUCTION.

1//- La nature comme problème.

-a- Nous en sommes amplement avisés:l'homme occidental moderne,l'homme de la civilisation scientifique et technique,est très loin d'en avoir fini avec la nature. Si nos savoirs et nos pouvoirs ont amplement distendu nos dépendances immédiates à l'égard des ressources et des conditionnements naturels bruts,ils n'ont en aucun cas permis une émancipation de l'homme par rapport à la nature. Notre civilisation reste,au contraire,hantée par la nature comme condition de sa survie. Ce sont précisément les sciences et les techniques--ainsi que leur gestion:l'économie et la politique--qui nous renvoient vers la nature. Nos rapports avec elle se sont assurément modifiés depuis le paléolithique,mais ils demeurent aussi impérieux et sont même devenus plus pressants. Par son outillage et sa machinerie,par sa nourriture, son vêtement et son habitat,par ses transports et ses communications, l'homme contemporain a pris distance à l'égard du naturel brut. Mais c'est pour le retrouver,à chacun de ces niveaux,sous la forme de problèmes angoissants:l'usure des ressources,la croissance exponentielle, les solidarités écosystémiques,les nuisances et les pollutions. Et encore,et toujours:la persistance d'un naturel non dominé,d'un naturel obstinément résurgent,au niveau des individus et des groupes.

Jusqu'ici,la prophétie de Marx ne s'est guère réalisée:

> "Le communisme sera la domination pleinement développée de l'homme sur les forces naturelles,sur la nature proprement

dite aussi bien que sur sa nature à lui"(1).

"Domination"? Certes! Mais "pleinement développée"?...Au contraire,domination hautement problématique. Philippe Lebreton,qui cite ce propos de Marx,rappelle:

> "Deux points essentiels paraissent méconnus ou sousestimés de la part des écoles classiques(2):l'importance de notre subconscient,l'existence d'une dialectique liant l'homme à l'outil"(3).

Tout se passe même comme si,de nos jours,l'homme émancipé et dominateur s'entendait brutalement rappeler sa dépendance et sa soumission,c'est-à-dire ses solidarités matricielles. Serge Moscovoci a risqué cette curieuse opinion que

> "chaque siècle est parcouru par une interrogation essentielle qui mobilise ses forces vives".

Il impute au XVIII ème siècle la "question politique",au XIX ème la "question sociale" et au nôtre la "question naturelle"(4). On pourrait sans doute objecter que la "question naturelle" reste,d'une bout à l'autre,une question politique et sociale. Mais le propos de Moscovici paraît inattaquable en ceci au moins que désormais la gestion de l'état et la gestion des forces ou des groupes sociaux sont inséparables de la gestion de la nature,celle-ci ayant laissé entrevoir d'inquiétantes limites et de menaçantes revanches.

Je rapproche volontiers de celle de Moscovici l'opinion de Jacques Ruffié,selon qui un nombre croissant d'occidentaux se tournent vers la biologie plutôt que vers les philosophies et les religions pour trouver réponse aux graves crises du temps présent(5). La biologie,c'est notre archéologie naturelle,l'ensemble de nos racines vitales irrécusables. Il est possible que Ruffié ne résiste pas à l'envie de plaider pour sa propre "paroisse" et qu'à tout prendre l'interrogation philosophique ou religieuse soient loin encore du congédiement définitif. Si j'en juge par les productions littéraires qu'exposent nos libraires,il me semblerait plutôt que l'homme occidental contemporain se caractérise par une avidité pluridimensionnelle,dans laquelle,il est vrai,la bilogie au sens large occupe une place de choix. Plus encore que les portes auxquelles il frappe,ce sont les questions qu'il pose qui sont révélatrices de l'homme contemporain. Et ces questions portent bien sur nos racines et sur nos destins. Qui donc sommes-nous? Quelle est notre origine? Quelle est notre "nature"? De quel projet, s'il en est,sommes-nous porteurs? -- Questions naïves,sans doute,en

---

(1) Cité par Lebreton,p.26. Pour les références en bas de page,voir la bibliographie en fin de travail.
(2) C'est-à-dire principalement:marxiste et chrétienne.
(3) Lebreton,p.27.
(4) Moscovici,"Essai",p.5-6.
(5) Ruffié,p.7.

tout cas fort anciennes,que déjà ceux que nous nommons les "présocratiques" avaient soulevées et explorées. Questions inépuisables aussi,et donc: incongédiables. Car si nous savions ce que nous sommes,peut-être saurions-nous du même coup à quoi nous sommes convoqués. Questions inquiètes encore,questions des temps de crise,plombées de craintes et de rêves déçus(1).

Il y a bien longtemps,en effet,que l'homme soulève de telles interrogations face à la nature. La "question naturelle" n'est certainement pas notre découverte. Elle se voit au contraire affectée dès l'abord des prestiges,des pesanteurs et des ambiguïtés de l'immémorial et de l'universel.

Que nous entendions le terme "nature" au sens d'environnement proche ou lointain(οἶκος ou κόσμος)ou au sens de racine biopsychique(βιός ou ψυχή),l'homme est partout et se sait toujours un être de nature. Son activité est étroitement associée aux cadres naturels,à la terre,aux sols,aux sous-sols,aux climats,à l'eau,à l'air,aux animaux,aux plantes,aux reliefs,aux astres. L'homme,partout et toujours, dépend de la nature pour son abri,son vêtement,son alimentation,son organisation sociale. En outre,l'homme participe intimement,du dedans, aux devenirs et aux interrelations de la nature. Il est nature,animal spécifié parmi les autres,comme les autres. La Bible n'a d'ailleurs pas attendu Lamarck ou Darwin pour évoquer la solidarité animale et terrienne de l'homme.

Mais,paradoxalement,l'homme est aussi l'animal qui,plus que tout autre,perçoit et commence à penser sa condition naturelle,ses relations multiples avec êtres et choses. Par là,il prend recul par rapport à son insertion et à son appartenance immédiates. Sa relation avec la nature,comme "exonaturalité" ou comme"endonaturalité",se voit médiatisée par le savoir et par les maîtrises qu'il permet. Médiatisée: non pas annulée,car la nature humaine,aussi singulière qu'on la voudra,ne devient jamais une non-naturalité. Au reste,les religions,les morales,les philosophies comportent toutes,au moins en creux,et souvent en plein,une interrogation démultipliée sur la relation de l'homme avec la nature environnante d'une part,sur la présence d'un naturel irrévocable et mal compressible en l'homme,d'autre part.

-b- Question immémoriale ,donc, Question très actuelle aussi,non seulement parce qu'elle n'aurait jamais cessé de se poser,mais encore parce qu'elle s'est vue grevée,au cours de l'histoire

(1)Sur ces questions,voir notamment Jaspers,p.15-23; Heidegger,"Introduction",p. 13-19 et Mendel,p.16.

récente,d'hypothèques nouvelles,graves et urgentes.

Dans la première partie de mon travail,la plus brève,je m'emploie à préciser à larges traits,les principales coordonnées de la question naturelle contemporaine. Elles sont,je crois, au nombre de trois:

-le défi de la science,qui concerne nos savoirs;

-le défi de l'écologie,qui concerne nos pouvoirs;

-le défi de l'éthique,qui concerne nos vouloirs et nos devoirs.

Cette première partie nourrit en réalité un double dessein. Elle veut d'abord,par quelques touches successives, répondre à cette question propédeutique:quels sont les champs d'interrogation aperçus et parcourus par l'homme moderne à propos de ses relations avec la nature? En répondant à cette question,ma première partie tracera le "contexte" dans lequel s'inscrit nécessairement,de nos jours, une réflexion théologique relative à la nature,ce qui est son second dessein.

En distinguant les trois principales coordonnées de la question naturelle dans notre temps comme je viens de l'indiquer,j'opère un découpage qui n'est pas à l'abri de tout reproche. La question naturelle est,par définition,une question "encyclopédique", au sens étymologique de ce mot. Le découpage que j'en propose ne se recommande que pour des raisons de commodité et de clarté. En réalité, le défi scientifique découle dans une large mesure du défi écologique, lequel,à son tour,n'existe que dans l'univers des sciences et des techniques. Le défi éthique est plus singulier,mais pas entièrement. Le thème du droit naturel,rapporté à l'homme,appelle celui des droits de la nature,que l'homme doit respecter s'il veut survivre. L'éthique n'est donc pas séparable de la science et de l'écologie. C'est par rapport aux pouvoirs de la science et des techniques,et par rapport à leurs limites,que se pose de nos jours le problème des droits de l'homme.

L'écologie joue ici un rôle médiateur en ce qu'elle pose à la science et aux techniques la question des limites et du respect,--c'est-à-dire une question éthique--,et en ce qu'elle provoque l'extension des droits de l'homme en direction des droits de la nature,--ce qui implique la connaissance et la maîtrise de celle-ci, c'est-à-dire la question scientifique. Les trois domaines s'interpénètrent donc et constituent ensemble "la question naturelle" de notre temps. S'il n'est guère possible de les aborder en dehors de la linéarité du langage,et donc de la succession des discours,du moins convient-il de ne pas ignorer que "la réalité dépasse la diction".

2//- La nature comme don.

-a- Avant de se présenter à nous comme problème, la nature est déjà là. Elle est donc antérieure à nos questions. L'homme n'instaure pas la nature,il la reçoit. Bien avant l'apparition des premiers humanoïdes,la terre était couverte de verdure et peuplée d'êtres vivants,qui se nourrissaient d'eau et de soleil. L'homme n'a rien créé de tout cela. Il ne s'est même pas créé lui-même et tout homme,en naissant,commence par se recevoir. En ce sens,la nature,en nous et hors de nous,est bien de l'ordre du don.

Il est vrai pourtant qu'en disant cela on est loin d'avoir exprimé la totalité du rapport entre l'homme et la nature. Dès son apparition,l'être humain se révèle comme un transformateur et même un "créateur" de la nature:d'un caillou,il "crée" un poignard; d'une branche,il "crée" un javelot; du soleil,il "crée" un dieu et, de son congénère,il "crée" un allié ou un ennemi. En un sens,la nature n'existe pas:c'est la création de l'homme. Pour que l'infinie disparité et l'infini écoulement des choses et des êtres,des formes et des forces,devienne une "nature",il faut l'intervention cohésive de l'esprit. La nature,dans ce sens,est bien une invention humaine.

Mais celle-ci,à son tour,est de l'ordre du don. Que la dérive évolutive de l'"homo habilis" en direction de l'"homo sapiens" soit celle d'un écart culturel croissant,ce n'est pas non plus l'homme qui en a décidé. Cette "nature-déjà-cultivée" que je suis dès ma naissance,je ne l'ai nullement élue:elle aussi me précède et m'excède. Car la forme humaine de l'animalité consiste précisément dans cette reprise sans cesse novatrice de la nature. Il n'est pas possible, au nom de la culture,de décréter que la nature aurait cessé d'être don. Dans la culture elle-même,elle l'est plus que jamais:à la fois comme nature et comme nature cultivée.

Parler ici de don ouvre la question d'un Donateur. On sait que la question de la nature,au cours de l'histoire de la pensée humaine,a rarement été dissociée de la religion. Est-ce suffisant pour introduire ici la théologie chrétienne,comme l'a cru Thomas d'Aquin? -- J'en doute. Car le propre de la théologie chrétienne n'est pas tant de reprendre--en l'affinant,éventuellement--la question des hommes à propos de Dieu,que d'entendre et de répercuter les questions de Dieu aux hommes. Mais il n'est pas interdit de penser que les ques-

tions des hommes à propos de Dieu,du Donateur,ne sont pas sans rapport avec les questions de Dieu aux hommes,que les premières sont une sorte d'écho diffracté et assourdi des secondes.

-b- La seconde partie de mon travail,la plus longue,sera théologique. Il s'agira pour moi de préciser quel genre d'approche et de compréhension de la nature se trouve favorisée,ou même recommandée,par la foi chrétienne. Autrement dit:il s'agira de dégager les lignes principales d'une "théologie de la nature".

D'emblée surgit ici la question de l'identité d'une telle démarche. La théologie chrétienne,en effet,n'est programmée ni par l'universalité des préoccupations humaines,ni par l'actualité des courants culturels. Elle a son propre sol nourricier: le témoignage rendu par les auteurs de l'Ecriture à l'agir et au vouloir du Dieu de Jésus-Christ. On doit donc poser ici,en thèse générale,que le théologien chrétien reçoit son impulsion directrice et sa référence critique du témoignage scripturaire. C'est à partir de là que,lui aussi, à son tour et à son niveau,il soulèvera la "question naturelle",rejoignant du même coup tous ceux qui la posent sans partager ni ses racines, ni ses sources. Et davantage encore: si le chrétien est effectivement ouvert aux préoccupations universelles et circonstantielles dont il sera question dans ma première partie,c'est parce que sa propre assise et sa propre référence l'y ouvrent effectivement. Par là,il s'avère que la foi chrétienne peut être opportune sans être opportuniste. Elle reçoit,de son objet spécifique,la vocation de prendre en compte la "question naturelle". Mais c'est bien "de son objet spécifique" qu'elle reçoit ce mandat,cet ordre de marche et cette impulsion,-- et non de la nature elle-même,de la science,de la philosophie ou de la politique.

Il y aurait évidemment tout lieu de craindre que ce point de départ constitue un handicap,si le projet de la théologie chrétienne devait être d'être entendue,prise au sérieux, voire même de "redorer son blason". C'est qu'en effet le sol spécifique de la théologie chrétienne paraît bien n'être qu'assez faiblement préoccupé par la relation de l'homme avec la nature. Son objet,son message,et donc son appui,c'est l'Alliance de grâce traitée par Dieu avec les hommes en Jésus-Christ. Cette Alliance concerne-t-elle les rapports de l'homme avec la nature? -- Ma thèse sera affirmative. C'est elle que j'exposerai dans la seconde partie.

-c- Je dois préciser dès à présent que mon propos est primordialement théologique,ce qui justifie l'inégale longueur des deux parties du travail,d'une part,et certaines impasses aisément repérables,de l'autre. Il me paraît en effet que la prise en considération par la foi chrétienne des défis relatifs à la nature dans notre temps, et des choix éthiques auxquels ils nous confrontent,présuppose que soit préalablement dégagée une "théologie de la nature". C'est donc vers une sorte de travail de soubassement que je m'oriente,plutôt que vers une recherche ouverte à tous les vents du dialogue et de la provocation culturelle. C'est à repérer et préciser les conditions de possibilité -- du point de vue de la théologie chrétienne-- d'une confrontation entre la foi chrétienne et d'autres regards portés sur la nature,que je me suis donc employé en première ligne. Cette démarche se justifie, à mes yeux,par les deux considérations qui suivent.

D'abord,la question naturelle contemporaine prend sourdement la forme d'une mise en accusation du christianisme,en tant que celui-ci apparaît comme le terreau mental du monde occidental. Face à cette accusation,la théologie n'a pas tant à se défendre qu'à se reconsidérer honnêtement. Elle est acculée à se retrouver elle-même,par delà les diverses sécrétions idéologiques et pratiques auxquelles elle a donné cours.

Ensuite,s'il est vrai que la question naturelle de notre temps est bien une question dont dépend la survie de l'humanité et de la planète,et donc une question grave et urgente,il me paraît essentiel de ne pas s'y engouffrer précipitamment. Des programmes thérapeutiques existent,auxquels,comme Descartes avec sa "morale de provision",il est certainement permis d'adhérer. Mais on doit attendre de la théologie chrétienne un apport plus fondamental: la mise en relation organique de l'Alliance divine avec l'homme et le monde,et de l'alliance humaine avec la nature. Au reste,quand on signale la gravité et l'urgence de la question naturelle dans notre temps,on lève en réalité deux problématiques. A un premier niveau,-- que l'on peut appeler "phénoménal"-- on appelle l'attention sur les diverses menaces pesant sur l'équilibre et la survie de la planète,et on réclame la mise en oeuvre de remèdes capables de les endiguer. Il s'agit d'une gravité et d'une urgence au niveau de la connaissance,de l'information et de la praxis. Mais il existe un second niveau -- que l'on peut appeler "nouménal" -- où est considérée la question des questions précédentes,c'est-à-dire l'enjeu fondamental qui s'y profile. La démarche philosophique et la démarche théologique se situent à ce second niveau.

C'est pourquoi on ne peut en attendre des analyses et des solutions immédiatement "efficaces",mais plutôt la considération patiente de la gravité et de l'urgence elles-mêmes. C'est précisément parce qu'une situation grave et urgente apparaît dans notre temps que l'on ne doit pas négliger le niveau nouménal des fondements et de la signification. C'est parce qu'il faut aller vite au premier niveau,qu'il faut être patient et méthodique au second. Se hâter de"boucher les trous" s'impose,en effet,à condition de ne pas manquer l'enjeu fondamental qui les a faits naître.

> "Savoir questionner signifie:savoir attendre,même toute une vie. Une époque,toutefois,pour laquelle n'est réel que ce qui va vite et se laisse saisir des deux mains,tient le questionner pour 'étranger à la réalité',pour quelque chose qui 'ne paie pas'"(1).

Il est vrai. Cette patience du questionner peut paraître temps perdu. Mais c'est précisément avec ce paraître-là que la question naturelle est devenue grave et urgente. La considération vraiment sérieuse de la gravité et de l'urgence exige la patience des questions essentielles.

3//- Synopsis.

-a- J'ai dit que ma première partie servirait en quelque sorte de "contexte" à la seconde. En d'autres termes:elle indique dans quel cadre,à partir de quelle problématique,la théologie de la nature doit poursuivre sa tâche dans notre temps. Elle dit les questions et les inquiétudes,les contradictions aussi,tout autant que les attentes et les espoirs du théologien contemporain,en tant qu'il est homme de son temps et de son milieu. La première partie introduit donc à la seconde. Mais il faut ajouter aussitôt:<u>elle y introduit mal</u>. Tellement mal qu'on pourrait tout aussi bien considérer qu'elle la ferme ou l'exclut. Et nous devrons nous demander pourquoi,après avoir considéré le triple défi naturel de notre temps,nous nous tournons vers la théologie. Cela ne va nullement de soi. Plus même: cela complique les questions. Qu'avons-nous besoin d'introduire Dieu,la Bible,la foi, dans des questions qui,à tout prendre,peuvent fort bien s'en passer?

Je dois l'avouer d'emblée: il n'y a pas de lien satisfaisant entre les deux parties de mon travail. L'esprit ne peut y discerner de continuité logique. Au reste,cela ne doit pas surprendre. Les <u>théologies de la continuité</u> (entre foi et raison,foi

(1) M.Heidegger,"Introduction",p.209.

et science,église et monde,grâce et nature,etc.) sont toujours guettées par deux périls corrélatifs:l'assujettissement de la réalité pour l'accorder subrepticement à la foi et conférer à celle-ci la palme des réponses ultimes,ou bien l'assujettissement de la foi à la réalité par l'atténuation de ses arêtes et de son "étrangeté". On en trouve un exemple typique -- et menaçant! -- dans la théologie catholique classique du droit naturel,dont j'aurai à dire quelques mots.

Mais,si je ne peux me satisfaire de la continuité,je ne peux davantage me résoudre à l'hétérogénéité totale. Car il existe tout de même des rapports entre les deux parties, -- deux au moins. D'abord celui-ci que le même homme,le même groupe,peut fort bien être habité par les deux préoccupations conjointement. C'est effectivement le cas du chrétien contemporain: il faut bien qu'il consente à la cohabitation des deux champs problématiques. Ensuite et surtout: la théologie confesse la seigneurie universelle de Jésus-Christ,et donc sa présence,sa parole et son action aussi et déjà dans le champ des "questions profanes". Autrement exprimé: la théologie chrétienne ne peut consentir à ce que le triple défi naturel de notre temps soit uniquement profane. Si l'on doit parle ici d'un "second règne",on doit en tout cas ajouter qu'il s'agit du même "roi"(1). Pour cette raison, la théologie,sur ses chemins propres,ne peut jamais perdre de vue le "contexte" de sa démarche.

Le terme "contexte" pourrait d'ailleurs donner lieu à méprise,si l'on n'y voyait que l'encadrement destiné à mettre en valeur le tableau. Par "contexte",j'entends les conditions de surgissement de la démarche théologique,sa provocation externe et sa mise à l'épreuve culturelle. Le "contexte" indique l'inévitable accompagnement et le questionnement de la théologie. C'est pourquoi le "contexte" fait sans cesse récurrence dans le "texte",le conditionne,l'infléchit,tout en étant,à son tour,mis en question et provoqué par lui.

Il n'y a donc ni continuité satisfaisante, ni discontinuité hautaine,entre les deux parties de mon travail. Il y a plutôt un face à face problématique,où tout à tour s'esquissent des convergences,des divergences et des étrangetés.

Ce que l'on peut attendre d'une telle confrontation,partielle,morcelée,incertaine,n'a évidemment rien à voir avec des "solutions chrétiennes aux problèmes de notre temps". La théo-

(1) (Le Christ) "siège à la droite de Dieu pour dominer et régner éternellement sur toutes les créatures,pour sanctifier,purifier,fortifier et consoler par le Saint Esprit tous ceux qui croient en lui..."(Conf. d'Augsbourg,art. III). Sur ce texte,voir le commentaire important de Prenter.

logie,d'ailleurs,me paraît se situer bien davantage dans le domaine des questions -- mais des "autres questions"! -- que dans celui des réponses. Plus modestement,il s'agira de voir ce que la confession christologique constitutive du christianisme comporte comme perspectives,questionnements,confirmations ou infirmations de la perception contemporaine de la "question naturelle", -- et,inversement,ce que celle-ci,dans ses trois dimensions principales,provoque comme interrogation et comme relecture du kérygme chrétien inaugural. Dire sous quels auspices s'instaure une telle confrontation est l'objet des deux parties de mon travail,dans leur différence et dans leur conjonction.

-b- Mon propos "synthétique",même limité comme je viens de l'indiquer,offre le flanc à une autre critique,celle que l'on a toujours adressée à tous les "encyclopédismes": la schématisation hâtive. A chacun des paliers de ma réflexion,j'ai évidemment dû consentir à l'insuffisance. Etant donné l'abondance des écrits en chacun des domaines que j'aborde,je ne pouvais que choisir et non pas dénombrer. Chaque chapitre,chaque paragraphe,chaque section peut donner lieu à de vastes et infinies recherches,à des développements copieux et nuancés. J'ai osé un parcours de géant en des domaines où nous ne sommes que des nains. De plus,les présentations synthétiques doivent bien consentir à figer leur objet,à n'en retenir que l'allure générale,au risque de le défigurer en le réduisant à l'état de squelette. Ce sont des considérations de cette sorte qui ont toujours justifié les spécialisations et les sous-spécialisations. En voulant moissonner à la fois dans les champs de la science,de l'écologie,de l'éthique,de la philosophie,de la théologie et des disciplines bibliques,je ne pouvais guère que glaner.

Ici,je plaide coupable, -- volontairement. C'est qu'à mes yeux les insuffisances des parcours sectoriels ne sont pas moindres. Certes,le labeur des taupes est requis. Il est le seul qui soit proprement "scientifique". Et la théologie,elle aussi,doit bien y consentir. Mais l'esprit humain ne peut s'y épuiser. Il prépare un autre parcours,un autre regard:celui qui s'efforce de jeter des ponts et d'embrasser les rives. L'épistémologie écologique nous rappelle avec insistance les risques et les méfaits du cloisonnement des savoirs et des suffisances sectorielles. La nature,l'objet de ma réflexion,est une totalité systémique,à laquelle seul un savoir systémique a quelque chance de "correspondre". "Qui trop embrasse,mal étreint", assurément,mais qui trop étreint,mal embrasse aussi. J'ai donc couru le premier risque,celui des regards aériens.

La confession de la seigneurie cosmique du Christ est l'affirmation la plus englobante qui se puisse concevoir. Elle implique en effet que rien dans le monde,ni dans l'infiniment grand,mi dans l'infiniment petit,ni dans le visible,ni dans l'invisible,n'est soustrait à la récapitulation christique. Elle implique que la synthèse totale du monde est réalisée dans le Christ. "Dans le Christ": cela ne veut évidemment pas dire que la théologie qui se réclame de lui puisse se prétendre l'alpha et l'oméga de toute chose. Du moins trouve-t-elle en lui,c'est-à-dire dans son principe et sa dynamique,l'intention récapitulatrice. En sorte que le constat de son insuffisance radicale ne l'autorise pas à congédier l'intention récapitulatrice qui la précède et la fonde. A défaut de pouvoir récapituler,du moins est-elle provoquée à tisser quelques liens.

PREMIERE PARTIE.

APPROCHE CONTEXTUELLE DE LA NATURE.

CHAPITRE I.

LE CONCEPT DE NATURE.

Lorsque,dans notre langage quotidien,nous prononçons ou entendons prononcer le mot "nature",certaines images nous viennent spontanément à l'esprit: images de forêts,de vastes étendues herbeuses ou broussailleuses,d'arbres,de cours d'eau,de roches, de fleurs,d'insectes,d'oiseaux,de petits ou de grands mammifères, -- bref:images qui dessinent dans nos esprits la vie sauvage,non ordonnée et non domestiquée par l'homme civilisateur. Images spontanées et souvent déjà lourdes de valeurs,mais images trop frustes pour que nous puissions nous en satisfaire bien longtemps. Le mot "nature" est plus vaste et moins simple que l'évocation idyllique de cette existence sauvage qui borde nos cités.

Que désignons-nous par ce mot? Les dictionnaires courants ou techniques ne nous cachent pas qu'une définition simple et unique est impossible. Et quand nous parcourons les définitions successives qu'ils proposent,nous sommes amenés à cette évidence: le concept de nature est désespérément fluide et flou.

Il faut pourtant bien dire de quoi nous allons parler,borner et marquer notre champ problématique. Mais,plutôt que de le faire à coup de définitions -- qui exigent à leur tour d'être définies! --je propose,dans les pages qui suivent,de cerner progressivement,par touches successives et en quelque sorte "impressionnistes",le concept de nature. J'en présenterai huit "voies d'approche",

chacune d'elles apportant quelque clarification(1).

-a- Première voie d'approche:la diversité des regards.

Nous devons en premier lieu prendre conscience du fait que le mot "nature" ne recouvre pas la même réalité pour tout homme. La nature fait l'objet de perceptions diverses.

Ainsi le moraliste estimera que la tâche humaine consiste à dominer la nature pour accéder à la liberté. Il opposera volontiers l'homme à l'animal,l'instinct naturel de celui-ci à la maîtrise spirituelle de celui-là...Mais il se trouve aussi d'autres moralistes pour promouvoir des choix et des comportements "conformes à la nature" et pour brandir la maxime antique,chère aux stoïciens: "Naturam sequere!"

De son côté,le chrétien accueillera volontiers quelques bribes de l'esprit franciscain: il percevra dans la nature les signes de la gloire de Dieu,de sa mainmise sur le monde et de son amour pour les créatures,-- à moins que,en d'autres temps,il y trouve des attestations de sa colère et de son jugement (penser,par exemple,au psaume 29 et au récit du déluge).

L'homme de science,qu'il soit ancien ou moderne,ne perçoit la nature ni dans la lumière du devoir,ni dans celle de la foi,mais plutôt comme une énigme à décoder,un mystère à percer. La nature est pour lui champ d'observation minutieuse,objet de classifications,répertoire de faits à ordonner. Il y cherche des constantes, des "lois". Il s'emploie à l'expérimenter,à l'infléchir,à l'"utiliser".

Le poète,l'artiste,la contemplent,lui parlent,l'écoutent,se laissent créer par elle,la recréent à leur tour,la chantent,l'exaltent,la blâment,la fustigent, -- comme une amoureuse que, tour à tour,ils étreignent et répudient.

Le travailleur bute sur sa résistance,sur sa lourdeur et sa lenteur,sur ses vengeances. Il dépend d'elle et compte sur sa fidélité. En même temps,il ne la reçoit qu'en la saccageant, en la pliant à son vouloir: collaborateur en même temps qu'adversaire.

Le mage lui prête son âme,il l'"anime",il déchiffre ses vouloirs. Lui aussi,il l'invoque,il la provoque,mais c'est

1) Que le concept de nature résiste à l'emprise des définitions strictes n'autorise pas à le réputer sans contenu ni contours,à moins de céder,comme C.Rosset, à l'illusion que le réel coïncide avec le définissable(p.21-22). C'est au contraire par sa surabondance et son foisonnement sémantique que le concept de nature -- et l'expérience multiple qui le sous-tend --déborde l'indigence des définitions.

pour la capter à son profit et accéder par elle à une immense communion cosmique.

L'écologiste,enfin,l'entoure de prévenances, plaide inlassablement pour le respect de ses régularités et de ses rythmes,c'est-à-dire,à ses yeux,de ses droits et de ses bienfaits. Protecteur de la nature,dénonciateur des artifices civilisés,il peut aussi se servir d'elle pour se faire valoir socialement.

La nature n'existe pas sans le regard qui la rencontre,la comprend,l'interprète,la valorise. Tout ce que nous nommons "nature" est déjà gros de ce regard. Le moraliste,le croyant,le scientifique,etc., ne rencontrent pas la même nature: de prime abord,ils portent leur attention à d'autres faits,ils projettent sur elle leurs préoccupations spécifiques. Ainsi,toujours à nouveau,la nature est "créée" par le regard qui s'y pose. Elle n'est jamais la nature brute,mais la nature valorisée par l'"idée".

Un exemple banal peut illustrer ceci.

-b- Deuxième voie d'approche:la diversité des regards. Un exemple.

Si,au lieu de considérer globalement le concept de nature,je me tourne vers un objet précis,je rencontre la même polyphonie des regards.

Soit donc un cerisier, -- ce vieux cerisier au fond de mon jardin. Lui aussi peut générer bien des images. Lui aussi est porteur d'une palette très diversifiée de messages et de significations.

Si je suis botaniste,je l'ai classé dans la catégorie des "rosacées",famille de plantes "phanérogames angiospermes"(dicotylédones dialypétales) aux feuilles dentées,dont la fleur à cinq pétales porte des étamines nombreuses soudées à la base.

Mais,sans rien savoir de tout cela, -- ou même en le sachant! -- ce cerisier peut évoquer pour moi une tradition ancestrale,un lignage,une histoire familiale et les valeurs qui s'y attachent.

Ce peut être aussi,dans un tout autre registre,le cerisier de mon enfance,celui qui m'a permis d'être Tarzan ou Zorro,ma "jungle" enfin,ou la cachette de mes premières amours,-- bref: toute une zone de rêve que je n'ai jamais entièrement désertée.

Il se peut également que cet arbre soit, plus simplement,un coin d'ombre,de fraîcheur,un abri,un coupe-vent,sous lequel il fait bon dresser repas et bavarder.

Il se peut encore que,dans une optique plus utilitaire,mon cerisier évoque des fruits,des desserts,des marmelades, des confitures.

Son allure,sa prestance évoquent encore pour moi quelque chose de ferme,de grand,de fort. Et,si je suis croyant, peut-être sera-t-il comme un signe de Dieu,du Créateur et Dominateur du monde. Mais me voici écologiste. Et c'est encore d'autres yeux: mon cerisier devient écosystème,un espace vert à préserver, une faune et une flore qu'il abrite et favorise,toute une tranche de vie et presque un paradis terrestre en réduction.

Enfin,si je suis mage,je verrai dans mon cerisier le lieu d'une union entre la terre et le ciel. J'écouterai le bruit de ses feuilles et y percevrai quelque message de l'au-delà. J'irai à son pied pratiquer mes exercices spirituels,invoquer les esprits cosmiques,offrir des sacrifices.

Il s'agit bien chaque fois du même arbre,de la même nature. Mais la connaissance varie,et donc les significations et discours qu'elle permet. Cet arbre est toujours,en même temps,regardé, c'est-à-dire valorisé par l'expérience qui s'y rapporte. C'est chaque fois la même nature et chaque fois une nature différente.

-c- Troisième voie d'approche:les niveaux de proximité.

Tout ce que nous nommons nature ne nous est pas également proche. Il est effectivement des êtres de nature qui nous sont familiers,d'autres qui ne sont guère pour nous que des mots. Nous pouvons distinguer plusieurs types de proximité avec la nature.

Ainsi la proximité psychologique:la vieille intuition de l'"échelle des êtres",qu'on trouve déjà chez Aristote,ne nous est pas étrangère. Il est en effet des êtres avec lesquels nous pouvons nouer des rapports psychologiques étroits. Par exemple des animaux domestiques ou des plantes d'appartement(1). De nos jours,de nombreux chercheurs ont entrepris de nouer contact et d'instaurer communication avec certains grands singes.

Ainsi également la proximité communielle. Il est pour nous des plantes,des animaux,des sites,des pierres,des constellations astrales avec lesquelles nous avons effectivement tissé des rapports. Nous les visitons,nous les interrogeons,nous leur parlons, quelque chose d'eux nous habite,nous émeut,nous parle. Le cas est frap-

---

1) Voir Charon,"L'Esprit",p.91.

pant pour certains paysages que notre expérience passée nous a rendus familiers et dont la détérioration provoque en nous une réelle souffrance.

Ainsi encore de la proximité écologique. Je veux désigner ainsi la nature qui nous sert de cadre de vie immédiat, les arbres ou les plantes de notre voisinage,les animaux que nous voyons ou entendons souvent. Nous comptons avec eux. Ils nous servent,nous enchantent ou nous gênent. Ils ne sont pas plus nature que d'autres arbres ou d'autres animaux,mais,de ces derniers,nous n'avons qu'une connaissance livresque et distante,ou occasionnelle. Une large part de ce que nous nommons nature échappe à notre expérience et ce n'est qu'au terme d'un effort de réflexion qu'ils finissent par compter pour nous (ex.:les bébés phoques).

Ainsi de la proximité scientifique. La part de nature que j'ai étudiée,dont je connais les mouvements et les lois, m'est d'emblée plus familière,plus proche,à proportion de l'attention que je lui ai portée. Un grand nombre d'autres faits ou êtres de la nature restent pour moi entourés de mystère,donc à distance. Je n'en ai pas pris la mesure. Ils échappent à mon esprit.

Ainsi,enfin,de la proximité magique. Certaines croyances nous prédisposent à considérer avec sympathie ou antipathie les êtres ou les faits de la nature. Les animaux,par exemple,sont répartis en "utiles" et "nuisibles" sur la base,le plus souvent,de croyances fort anciennes. Nos attirances et nos répulsions(souris,serpents,hiboux,etc.) s'enracinent dans un inconscient collectif immémorial. En outre,ceux qui s'adonnent à une religion naturaliste opèrent des clivages entre la nature "parlante" et la nature "muette",parfois même entre la divinité de certains êtres ou phénomènes naturels et la part maléfique ou l'indifférence des autres.

La distinction de ces niveaux de proximité nous avise du fait que nous ne connaissons jamais "LA" nature,mais seulement certains pans de celle-ci dont nous sommes plus ou moins proches. A la diversité des regards dont j'ai parlé s'ajoute donc cet autre prisme herméneutique que constituent les différents niveaux de proximité. Chacun des regards subit à son tour une limitation nouvelle qui résulte à la fois d'une proximité spatiale et d'une proximité d'élection. Dans son univers spécifique,le mage n'a accès qu'à un nombre restreint de phénomènes: ceux qui constituent son environnement et auxquels son regard lui permet de percevoir une signification. Ainsi en est-il du moraliste,du croyant,du scientifique,etc.

-d- Quatrième voie d'approche:nature et culture.

Les trois remarques que je viens de faire conduisent à la délicate articulation du naturel et du culturel. S'il est vrai que nous n'avons jamais accès à la nature sans projeter sur elle quelque regard qui l'interprète,la différencie et la restreint, cela veut dire que,pour l'homme,la nature n'apparaît guère en dehors de la culture. Et plus encore:s'il est vrai que nous n'avons jamais accès à la nature qu'en étant d'abord et déjà nature,cela signifie également que notre culture,à son tour,reste d'un bout à l'autre nature. Et donc ce que nous nommons nature n'est pas exempt de notre culture, dans la même mesure où notre culture ne cesse jamais d'être nature. Le clivage classique entre nature et civilisation paraît bien se réduire à rien(1).

La forêt et les étendues herbeuses ou broussailleuses dont nous sommes partis nous en avisent déjà à leur manière. Où est-elle,cette forêt,cette lande? Là où l'homme l'a tolérée, et là seulement. Même la forêt que nous disons "vierge" ne l'est que très relativement. Qu'on y découvre quelque gisement aurifère,et sa virginité fera long feu! D'ailleurs,nous savons qu'elle recule au fil des années. La forêt que nous disions "nature" est déjà grosse d'une culture. Dans bien des cas,elle est très réellement l'effet d'un reboisement contrôlé et entretenu. Dans d'autres,elle est vestige d'étendues boisées infiniment plus vastes dont on n'a toléré la survivance qu'à fin utilitaire,c'est-à-dire économique. Et même là où elle est encore vierge,elle ne l'est que par tolérance,et sans doute provisoirement.

Est-ce à dire que tout,dans la nature, soit désormais métissé de culture,qu'il n'y ait plus pour nous de nature que cultivée? -- Pas tout à fait. Il faut se garder ici des appréciations massives. Que de larges pans de la nature soient soumis au vouloir et à l'agir de l'homme,c'est un fait. Mais un fait qui comporte des limites et appelle des nuances.

Même la nature cultivée et domestiquée, même la nature remodelée et transformée ne peut être dite "soumise" que relativement: nous ne pouvons pas faire que tel germe quitte le

(1) "L'homme est un primate différent et non pas une variante domestiquée de la biologie des primates;les écarts entre hommes et ceux qui les séparent des autres animaux sont sociaux,mais aussi génétiques;l'antinomie de l'artificiel et du naturel paraît s'atténuer et son caractère illusoire s'affirme;la fonction sociale est générale et inhérente au règne animal;le renouvellement du contexte historique nous oblige à reconnaître combien est passagère et particulière à notre culture occidentale l'opposition tranchée de la société à la nature" (Moscovici,"Société",p.37-38).

plan programmatif de son espèce. De plus,une partie au moins de la nature peut encore être définie "ce qui se fait sans nous"(1). Il y a bel et bien une nature qui reste largement insoumise à l'homme. C'est le cas,jusqu'à présent,du cosmos: nous pouvons,au mieux,l'observer et l'étudier,nous commençons même à le parcourir(très peu encore!). Nous ne le maîtrisons nullement. Nous n'avons aucune parade contre le refroidissement du soleil. C'est le cas également de l'évolution cosmique, dans laquelle s'inscrit tout ce qui existe,y compris sciences et techniques. Il est vrai que celles-ci peuvent bien en modifier partiellement le cours,mais n'oublions pas que cette évolution ne se limite ni à la terre,ni à notre temps. C'est le cas encore du cycle vital:naissance-croissance-fructification-mort. C'est le cas de ce que les biologistes nomment l'invariance génétique: le capital génétique d'un individu ou d'une espèce peut subir des détériorations,mais précisément nous ne savons pas encore maîtriser celles-ci. On évoquera évidemment certaines maladies(le cancer!) ou certains phénomènes naturels(tremblements de terre,raz de marée,tempêtes,avalanches). En général,le vaste domaine de la météorologie reste au-delà de nos manipulations. Nous pouvons plus ou moins prévoir,mais guère infléchir.

Les deux paradigmes principaux de cette résistance de la nature sont évidemment le sexe et la mort. A propos du sexe,la marge de manoeuvre est très limitée(2). Le sexe constitue une antériorité physiologique et psychologique à partir de laquelle je pourrai agir,l'assumant bien ou mal,-- mais toujours dans les limites qui m'y sont imposées. Même les modifications physiologiques,dont on entend parler de temps à autre par la grande presse,restent soumises à un déterminisme strict:ne devient pas femme ou homme qui veut!

Quant à la mort,l'homme peut la provoquer, la différer,en modifier les conditions(douce,atroce,etc.). Mais il ne peut faire cela qu'à partir d'une acceptation du fait préalable que la mort n'est en aucune manière son choix.

---

1)Bastenier,p.315 (citation de S.Breton). A propos de l'"impuissance" de l'homme face à la nature,voir Jaspers,p.484-485. Prigogine et Stengers font état,à plusieurs reprises,de la résistance de la nature à l'emprise scientifique:voir p.12,51,288, 290-291 et le développement consacré à la thermodynamique,p.267-274. Au sujet de celle-ci,ils écrivent:"Pour la première fois se trouve thématisé,non pas le manipulable,mais ce qui,par définition,échappe à la manipulation ou ne peut y être soumis qu'avec ruses et pertes"(p.270). La notion physique de "hasard"(voir ci-dessous VII,5,-f-)peut également être inscrite dans ce contexte.

2)Je n'ignore pas que le clivage des sexes paraît de nos jours quelque peu embrumé et que le vieux mythe de l'androgyne a marqué des points importants. Jung a parlé d'"Anima" pour désigner la part féminine de l'homme et d'"Animus" pour la masculinité de la femme. On connaît également l'"homme lesbien" et la "femme pédéraste" (voir Solié,p.43-48). Cependant cette plasticité de la différenciation sexuelle,si elle tend à affiner notre compréhension de celle-ci,ne peut servir à l'annuler, -- ce qui suffit à mon propos.

Dire que la nature est inséparable de la culture doit donc s'entendre dans certaines limites. La culture ne peut pas tout. C'est principalement au plan de la connaissance que la nature, effectivement,est toujours "engrossée" de l'idée,en sorte qu'une histoire de la nature devient équivalamment une histoire des idées que l'homme a eues à son sujet. Au plan des réalités physiques elles-mêmes, c'est-à-dire des faits et êtres de nature,certaines sont plus que d'autres perméables à l'action de l'homme. Mais aucune ne l'est totalement: les possibilités transformatrices de l'homme demeurent contenues,-- au moins par la disparition des natures modifiées ou par la sienne!

A l'inverse,il faut dire qu'il n'est aucun artifice qui ne soit,lui aussi,naturel à quelque degré. La culture est toujours culture de la nature(1). Considérons,par exemple,un pont,une route,une maison:les matériaux de cet artifice sont immédiatement fournis par la nature,depuis le papier de l'architecte jusqu'aux couleurs "synthétiques". L'homme a capté,transformé,décomposé et recomposé. Mais il n'a rien créé "ex nihilo". Il en va de même d'une chaîne de stéréophonie,d'un ordinateur ou d'une fusée interplanétaire. Il reste vrai,dans tous les cas,que,comme le disait Bacon,"la nature,pour être commandée,doit être obéie".

Cela est également vrai en morale. Les différents secteurs de la vie humaine qui sont concernés par la morale ont tous pour assise des besoins physiologiques et psychologiques communs aux hommes et aux animaux(la vie sociale,la sexualité,la propriété, le territoire,etc.). Et des éthologistes ne manquent pas de relever, de nos jours,les parentés étroites entre le comportement sophistiqué des hommes et le comportement des animaux. En morale non plus,l'homme ne peut jamais congédier le naturel animal qui le constitue,ni prétendre le domestiquer à l'envi: c'est même la grande vérité que le naturalisme éthique a justement rappelée.

Bref,l'espèce humaine vit une dialectique subtile et fragile entre nature et culture,-- on devrait plutôt dire:entre nature immédiate et nature infléchie ou cultivée. Les oppositions mas-

1) Ceci vaut certainement aussi pour ce problème obsédant de notre époque:les rapports entre l'homme et la femme. Qu'il existe une réalité physiologique et psychologique irrécusable de l'homme-pénis et de la femme-matrice ne devrait jamais être perdu de vue. Mais que cette réalité ne nous soit accessible qu'au travers des infléchissements de l'organisation familiale et sociale ne peut pas l'être davantage. Tout n'est certainement pas "culturel" dans la situation de la femme et dans celle de l'homme,comme on le répète couramment de nos jours,mais tout n'est certainement pas non plus "naturel",comme nos grands-pères et nos grands-mères le croyaient. C'est bien l'entrelacement confus entre nature et culture qui constitue ici le noeud du problème des rapports entre les sexes.

sives,du genre de celle que l'on instaure parfois entre nature et artifice,paraissent sommaires. Car l'artifice est toujours,de quelque façon,naturel. Et la nature,à son tour,pour autant qu'elle fait l'objet d'une approche humaine,s'en trouve interprétée ou infléchie,c'est-à-dire "cultivée". Mais cette dialectique n'est pas sans borne. D'une part,la culture ne peut atteindre et maîtriser l'ensemble de la nature. D'autre part,il est des infléchissements imposés à la nature qui mettent celle-ci en péril de disparition.

-e- Cinquième voie d'approche: les sens du mot "nature".

J'ai noté,à propos des trois premières voies d'approche,que la perception de la nature variait notablement selon les regards portés sur elle et selon la proximité différenciée à son égard. Je considère à présent les principales définitions qui ont été fournies pour cerner le concept de nature. La perception d'un phénomène est sans doute toujours plus ample et plus diverse que les définitions qu'on en donne. Par contre,les définitions présentent l'avantage de tendre vers plus de précision et donc vers une détermination plus rigoureuse du champ sémantique considéré. D'ailleurs il existe une parenté de fond entre les perceptions et les définitions,ainsi qu'on va aisément le constater.

** La nature,ce peut être l'ensemble du créé,et donc l'oeuvre d'un Créateur. Telle est la compréhension juive,islamique et chrétienne de la nature. La nature est alors la manifestation de ce Dieu,ce par quoi il donne à connaître quelque chose de lui-même.

** Mais le même concept peut tout aussi bien désigner l'ordre et l'organisation de toutes choses et de tous les êtres dans une perspective déterministe qui exclut la référence à Dieu. C'est alors une puissance anonyme qui entraîne et ordonne toutes choses, l'homme y compris,-- une nécessité aveugle et sourde(1). On parle volontiers ici des "lois de la nature",de son insensibilité,voire de sa cruauté.

** On entend aussi le mot nature dans un sens plus restreint et moins métaphysique:l'environnement non instauré par l'homme. On désigne ainsi un certain "donné",un "déjà là" des choses et des êtres,qui sert de LIEU à tout ce qui survient,à la vie,à la mort,aux événements,à l'histoire. C'est ce qui accueille tout être et qui lui survivra.

** Le mot nature désigne encore,dans certains

(1) Voir le beau poème de Mme Ackermann,"L'amour et la mort",in A.Gide,"Anthologie de la poésie française",Paris,Gallimard(Pleiade),1949,p.533-535.

langages,la primitivité historique ou pseudo-historique. On parle alors d'un"état de nature" et,dans cette expression,le mot nature évoque ce qui précède la civilisation et ce qui,même dans l'"état de civilisation", reste antérieur,constitutif des êtres et donc irrévocable. On oppose alors nature à culture,comme le fait Rousseau. La nature,c'est l'originel. De cette définition,on passe aisément à la définition plus philosophique ci-dessous.

** Mais on peut encore penser la nature dans le sens d'une primitivité psychique. Le mot nature désigne alors l'instinctuel,l'animalité latente et persistante de l'homme,le fond primitif, non dominé,seulement recouvert. La psychanalyse et l'éthologie,par des voies différentes,nous ont habitués à ce type de référence.

** Au sens philosophique,le mot nature concerne à la fois l'originaire et l'original. C'est l'essence d'un être,c'est-à-dire le principe intérieur de son développement spécifique,de ses manifestations propres. C'est ce qui fait que tel être est ce qu'il est, dans la constance de son espèce. L'accent porte sur une sorte de germe commun à tous les êtres de la même espèce et à eux seuls. Du même coup, c'est ce qui spécifie un groupe d'êtres,ce qui leur appartient en propre,inaliénablement. Quand on parle des "deux natures du Christ",le mot nature doit être entendu dans ce sens: on veut dire que le Christ conjugue en lui ce qui est le propre de Dieu et le propre de l'homme. Le sens philosophique peut être plus large: il désigne alors l'être qui se manifeste et s'épanouit dans la totalité des êtres(des étants) comme dans la singularité de chacun d'eux(1).

** Enfin,on doit au moins mentionner l'usage courant du mot "nature" pour désigner ce qui est habituel,commun,ordinaire. Par extension: ce qui ne doit pas être transgressé sous peine de modifier et d'ébranler un ordre moral habituel et rassurant. Ici,naturel signifie en réalité corventionnel,mais seulement parce que la convention s'est solidement implantée et imposée,au point de revêtir la force d'une "seconde nature"(2). Lorsque Rousseau assigne aux femmes une vie retirée et domestique,les paisibles soins de la famille et du ménage, la modestie,la honte et la pudeur,il ajoute,en réplique à ses adversaires:"Est-ce à moi de rendre compte de ce qu'a fait la Nature?"(3).

---

1) Voir Heidegger,"Introduction",p.26-30.
2) Aristote désigne déjà ainsi l'habitude.
3) Rousseau,"Lettre",p.168-169. Voir également l'exemple frappant de l'apôtre Paul dans I Cor 11:14-15.

-f- Sixième voie d'approche:la nature évolutive.

Ce dernier trait est intéressant et nous aurons à le rencontrer à nouveau à propos du droit naturel. L'exemple de Rousseau indique à suffisance que la nature est une réalité évolutive. Et cela est vrai daus deux sens:1°)l'ensemble des êtres et des choses est en devenir; 2°)la perception de la nature par l'homme a notablement évolué au fil du temps.

Quand nous parlons de la nature comme ordre,quand nous en relevons les constantes et les lois,c'est-à-dire les régularités,nous ne désignons jamais qu'un aspect des choses. Depuis l'Antiquité grecque,les savants et les philosophes ont été frappés par l'écoulement perpétuel des choses,par le flux incessant de naissances et de morts. En sorte que,quand Empédocle ou Héraclite parlaient de la nature comme ordre,ils n'entendaient pas celui-ci au sens de fixité. Leur ordre était celui d'un devenir.

Il a fallu la science et la philosophie modernes pour mettre en lumière que la nature n'était pas seulement un grand ordre plein de mouvement,mais bel et bien un ordre en mouvement, en devenir,-- et donc nullement un ordre fixe,mais un ordre en genèse. Les anciens savaient très bien qu'il y a du devenir dans l'ordre;les modernes ont découvert qu'il y a de l'ordre dans le devenir.

L'ordre de la nature que nous connaissons n'est pas celui que la terre a toujours connu. La vie,par exemple, qui est une apparition relativement récente,a très profondément bouleversé l'ordre antérieur de la terre. Les espèces vivantes évoluent,physiologiquement,psychologiquement,-- ce dont les témoignages paléolithiques constituent des attestations indubitables. Les climats évoluent. On sait que,sous l'impact de l'agression humaine,certaines plantes et certains animaux subissent des modifications importantes.

Bref,la nature n'est pas invariante, mais mutante. Ceci peut être considéré comme un acquis incontestable et universel de la science et de la pensée des deux derniers siècles.

Quant à la perception de la nature par l'homme,elle a notablement varié au cours des siècles. La relation entre ordre et devenir que je viens d'évoquer le signale. L'exemple de Rousseau également: Rousseau fait endosser à la nature ce qui,dans notre temps,serait plutôt attribué à l'éducation. Nous ne voyons plus la nature là où Rousseau la voyait.

Pendant très longtemps,et surtout pendant le Moyen Age,la nature fut comprise comme un ordre stable et fixe, soigneusement hiérarchisé. Même le thème héraclitéen du devenir était

alors délaissé au profit de l'agencement invariable des êtres. De nos jours,au contraire,nous avons été rendus amplement attentifs au devenir des êtres et des choses. Davantage: nous commençons à prendre conscience des modifications que l'homme peut imposer à la nature. Le comportement de l'homme à l'égard de la nature en est venu à faire gravement problème précisément pour cette raison que la nature ne se révèle pas susceptible de supporter toutes les agressions. Que l'homme de la technique soit à même de détruire la nature implique que celle-ci ne soit plus comprise comme un cadre invariable,mais au contraire comme un partenaire fragile.

Au reste,comprendre la nature comme dynamisme évolutif découle déjà de l'étymologie du mot.

-g- Septième voie d'approche: l'étymologie.

Le recours à l'étymologie peut,à son tour,apporter quelques lumières sur la manière dont les hommes ont perçu cette réalité multiple et polymorphe,gigantesque et infime,lointaine et voisine,qu'est la nature.

En grec,φύσις vient de φύω = pousser,croître ou faire croître,naître ou faire naître. L'idée est celle d'un germe qui prend naissance et se développe,s'épanouit. A la racine du concept de nature,nous trouvons donc une image végétale,mais aisément applicable à la vie animale: image de vie qui se développe. Mais aussi une image de constance,d'ordre,d'arrangement stable,car toute croissance est à la fois devenir et continuité,c'est-à-dire évolution et stabilité(1).

En latin,"natura" vient de "natus" = naissance. Mais l'accent est ici moins dynamique:il est placé sur "les choses nées",c'est-à-dire sur le produit du processus plutôt que sur le processus lui-même(2).

L'étymologie suggère l'entrelacement de trois images: 1°)la vie,la vitalité,l'essor;
2°)l'ordre,la stabilité,l'organisation;
3°)la racine,le germe,le fondement.

Ces trois images et les aires sémantiques qu'elles ouvrent peuvent être plus ou moins métissées,mais peuvent également se trouver disjointes. A partir de ces images,on peut comprendre la nature dans trois sens différents:

1°) La Nature-Devenir,qui se réfère à la vie universelle,

1) Burnet(p.12-15) insiste surtout sur le sens de substance permanente et primordiale,mais pas assez sur le sens dynamique(germe).
2) "Par cette traduction latine,on s'est déjà détourné du contenu originaire du mot grec φύσις " (Heidegger,"Introduction",p.26. Voir "Questions II",p.178-276.

aux processus évolutifs qui parcourent tous les êtres, dans leur singularité et dans leur totalité. Nous sommes assez proches ici de ce que Bergson appelait l'"élan vital".

2°) La Nature-Ordre considère l'aspect régulier et constant des êtres,leur fixité,leurs relations hiérarchiques. La nature désigne plutôt ici la totalité stable et close, c'est-à-dire qu'elle équivaut au cosmos.

3°) La Nature-Matrice se réfère au principe de germination, à la racine formatrice des êtres. Qu'elle soit perçue comme mère protectrice ou comme marâtre cruelle,la nature désigne ici l'origine sans cesse active et programmatrice de réel.

Ainsi,la source sémantique du concept est à son tour plurielle,ce qui explique qu'elle puisse alimenter des courants de compréhension et d'interprétation notablement divers,voire divergents.

-h- Huitième voie d'approche: deux objets,trois vecteurs.

Ni la réalité,ni le concept de nature ne sont simples. Au contraire,les remarques précédentes signalent l'ampleur et la polyphonie du concept,lesquelles découlent,non seulement de la diversité des prismes culturels,mais aussi,et plus fondamentalement encore,de la diversité foisonnante de l'objet.

Notre perception de départ (la forêt,l'étendue herbeuse ou broussailleuse,les fleurs,les animaux,etc.) s'avère donc décidément trop courte. Elle dépend de notre situation de citoyens de pays industrialisés pour qui la nature apparaît dans les interstices des agglomérations. La nature est infiniment plus vaste et plus complexe,plus lointaine et plus proche.

Le mot "nature" appartient à cette classe de vocables qui,comme ceux d'"amour",de "connaissance",de "dieu",etc., sont susceptibles d'abriter une forêt de représentations diverses.

Il n'est pourtant pas tout à fait impossible de synthétiser les remarques précédentes en traçant quelques pistes dans cette abondance de représentations. Ce faisant,je n'ignore pas l'appauvrissement et l'aplatissement que l'esprit risque d'imposer à la perception. Ainsi en est-il de toute définition: soucieuse de clarté et de "maniabilité" dans la délimitation de l'aire sémantique,elle élague,elle restreint les saisies immédiates et les champs

imaginatifs. Dans le cadre d'un discours ordonné,on doit bien s'y résoudre,à la double condition de ne pas ignorer les limites et de respecter le moins mal possible les bourgeonnements perceptifs.

La nature,c'est pour nous à la fois une réalité extérieure et une réalité intérieure. En tant que réalité extérieure,elle peut être proche ou lointaine,c'est-à-dire qu'elle peut désigner un οἶκος ou un κόσμος. En tant que réalité intérieure,c'est-à-dire en tant que nature qui nous constitue et à laquelle nous participons intimement,sans qu'elle nous quitte un seul instant et sans que nous puissions jamais la congédier,elle est à la fois une structure d'extériorité,une vie,βίος, et une structure d'intériorité,une âme,ψυχή.

J'entends donc le mot nature,dans son sens le plus général et le plus large,à la croisée de ces quatre réalités: οἶκος, κόσμος, βίος et ψυχή.

Mais chacun de ces termes peut,à son tour, être affecté de trois principaux vecteurs,que l'étymologie nous a permis de repérer: devenir,ordre et matrice.

Le concept de nature s'ouvre ainsi sur une constellation de significations nullement incompatibles,largement solidaires même,mais jamais non plus réductibles à l'unité et à la simplicité des définitions univoques.

-i- Annexe: nature et monde.

Les concepts de nature et de monde apparaissent souvent comme quasi-équivalents. Dans la suite de ce travail,je ne me suis pas défendu,moi non plus,contre cette quasi-équivalence. J'ai d'ailleurs noté ci-dessus que,dans la mesure où elle désigne une totalité ordonnée de choses et d'êtres,la nature équivaut au cosmos. On peut donc accepter leur synonymie,qui est d'ailleurs relevée par les dictionnaires(1). Pourtant le concept de nature est plus large que celui de monde. Leur synonymie ne vaut donc que partiellement. C'est pourquoi il paraît nécessaire de distinguer les deux concepts.

1°) Le terme κόσμος comporte principalement l'idée d'ordre,de discipline. On l'applique à l'armée,à l'usage,à la cou-

1) Lalande,p.669:"L'ensemble des choses qui présentent un ordre,qui réalisent des types ou se produisent suivant des lois" (art. "Nature",sens E). Lalande renvoie ici au vocable "monde". Foulquié cite Cuvier:"Le mot nature signifie...tantôt l'ensemble des êtres qui composent l'univers"(p.468,col.1)et ajoute,en évoquant la scolastique et Spinoza:"Nature naturée désigne l'ensemble des choses créées" (p.470,col.1).

tume,au cérémonial. Le verbe κοσμέω signifie "mettre en ordre", "arranger",et même "embellir","parer". Le sens de κόσμοςest plus statique que celui de φύσις. Il désigne l'être-là des choses et des êtres,leur arrangement ordonné et la beauté de cet ordre. Je l'ai noté déjà: le mot φύσις comporte en plus l'idée de développement germinatif,d'auto-épanouissement. On peut dire que le mot "nature" englobe celui de "cosmos"-"monde",alors que l'inverse n'est pas vrai. La nature a un aspect "cosmos" mais elle en comporte d'autres,que j'ai signalés.

2°) En outre,le mot κόσμος ne désigne pas seulement le naturel,mais aussi l'artificiel,comme lorsque l'on parle de l'ordre d'une armée,de l'ordre d'un rituel ou de la parure de la femme. Bref,le terme κόσμος revêt une signification qui le rapproche de l'oeuvre civilisatrice humaine. C'est le monde dans sa réalité de nature et de culture. Il est vrai que le mot nature n'est pas non plus séparable de la culture. Mais il s'en distingue toujours comme une condition de possibilité se distingue de la mise en oeuvre de cette possibilité. Le mot φύσις désigne toujours une racine,une antériorité,à partir de laquelle la culture peut se développer,mais qui précède et limite celle-ci. En ce sens,il y a bien toujours polarité entre nature et société,comme le voulaient Lucrèce et Rousseau: la société humaine,c'est la φύσις + autre chose (la travail, le contrat,les usages,la morale,l'outil,la religion,etc.)

Les mots κόσμος et φύσις doivent en général être distingués,-- sauf lorsqu'ils servent à désigner de façon globale la totalité des "étants" distincte de Dieu.

CHAPITRE II.

LE DEFI DE LA SCIENCE.

L'expression "défi de la science" peut s'entendre en plusieurs sens. D'une part, par son existence-même, par ses présupposés, ses méthodes, ses acquis et ses finalités, la science constitue un défi crucial pour la connaissance et la compréhension de la nature. Elle tend à relativiser, voire à disqualifier, toute connaissance immédiate des êtres et des choses, en la réputant pré- ou para-scientifique. La nature dont nous parle la science est très éloignée de celle qui se livre immédiatement à nos sens, à notre pensée et à notre action.

> Husserl exprimait ainsi le défi lancé par la science moderne à la connaissance de la nature: "Il est extrêmement important de relever la substitution, qui s'accomplit déjà chez Galilée, d'un univers d'êtres de raison à soubassement mathématique, à la place du seul monde réel, réellement donné à la perception, expérimentable et expérimenté en fait, qui est le monde de notre vie quotidienne"(1).
>
> Et Gusdorf, à son tour: "La science moderne suppose que l'esprit connaissant prenne ses distances par rapport à la nature connue, pour affirmer son droit de juridiction sur un objet matériel réduit à sa matérialité. Le sujet concentre en lui les responsabilités de la pensée; il affronte une réalité extérieure soumise à ses impératifs"(2).

---

1) Husserl, cité in Gusdorf, "Révolution", 1, p. 135.

D'autre part,la science ne cesse pas de se défier elle-même,c'est-à-dire de se contester,de s'interroger et de se remettre en question,de telle sorte que les images de la nature qu'elle nous livre s'avèrent évolutives et changeantes. La connaissance scientifique ne nous offre pas une nature simple et aisément assignable,mais au contraire une nature largement diffractée par les diverses voies d'approche et les questionnements successifs de la science.

Enfin,dans notre temps,la science doit encore subir une autre sorte de défi: elle fait l'objet de suspicions multiples qui portent à la fois sur ses présupposés,ses méthodes, ses acquis et ses finalités. Elle s'entend rappeler ses limites et se voit débordée par d'autres connaissances de la nature.

C'est l'évocation de ce défi multiple,qu'elle provoque,dont elle vit et qu'elle subit,qui constitue la matière du présent chapitre.

1//- La connaissance scientifique de la nature: une quête d'objectivité.

-a- La connaissance scientifique de la nature, telle qu'elle s'est développée dans le monde occidental au cours des trois ou quatre derniers siècles,a pris de plus en plus ses distances à l'égard d'autres connaissances de la nature. On peut la distinguer de quatre autres modes de connaissance: utilitaire,affective, animiste et théologique.

Une connaissance utilitaire de la nature s'exerce à partir des besoins humains immédiats: la nourriture,l'abri, le territoire,le vêtement,l'outillage,la guerre,la vie sociale. Les civilisations caractérisées par la chasse (ou la pêche) et la cueillette connaissent réellement la nature,mais de façon principalement utilitaire: elles en connaissent ce qui est susceptible d'assurer leur vie et leur survie. Il va sans dire qu'une telle connaissance se retrouve dans toutes les civilisations,y compris la nôtre.

Une connaissance affective de la nature désigne les sentiments et émotions suscités en l'homme par son commerce avec êtres et choses. J'y englobe à la fois les regards admi-

ratifs et craintifs,les élans communiels et les rêveries. Ce type de connaissance a profondément fécondé les arts. On le retrouve dans tous les stades de civilisation jusqu'à nous.

Par connaissance animiste de la nature,j'entends la perception de celle-ci comme pouvoir et comme volonté. Le soleil chauffe parce qu'il "veut" chauffer: l'homme doit dès lors se concilier ses bonnes grâces. Au printemps,l'homme fera offrande aux divinités naturelles des premiers fruits de la terre,de la laine de ses troupeaux,des premiers-nés,etc.,afin que la nature,à son tour, soit généreuse pour l'homme. On perçoit ici une sorte d'intercausalité entre le vouloir de l'homme et celui des puissances naturelles: ils doivent être accordés. L'homme se soumet à la nature afin d'obtenir en retour le consentement bienfaisant de celle-ci. Une telle compréhension communielle de la nature se retrouve dans l'univers religieux et mental de nombreux peuples,notamment dans la Grèce ancienne et dans le Taoïsme(1).

Enfin,par connaissance théologique de la nature,je désigne une manière de considérer celle-ci à partir de Dieu ou des dieux. La nature n'y est pas divine,comme dans l'animisme: elle est soumise,comme l'homme,à un pouvoir supérieur. Ses beautés,ses grandeurs,ses bénédictions,mais aussi ses dangers,ses menaces et ses malédictions sont "théophores". Du même coup,la nature est porteuse d'un message et d'une volonté de la divinité: elle "dit" Dieu (ou les dieux),elle est "théo-logienne".

-b- La connaissance scientifique de la nature se distingue des quatre modes de connaissance que je viens de signaler. Ses présupposés,ses méthodes et ses finalités l'amènent à congédier la connaissance affective et à disqualifier les connaissances animiste et théologique,souvent confondues. Quant à la connaissance utilitaire,la science n'en conteste pas l'intention,mais elle la répute insuffisante et partielle. Pour être "utile",une connaissance de la nature doit d'abord être "objective",c'est-à-dire conforme,autant que possible,à son objet,-- et non plus "subjective",c'est-à-

(1) Les spécialistes introduisent,à propos de la perception animiste de la nature, diverses distinctions. Parlant du "sens spécifique que revêt le terme animisme en ethnologie et en histoire des religions",M.Girard écrit:"Il désigne,ou bien la croyance en une multitude d'esprits pas forcément assignés à des corps ou à des objets(c'est l'animisme au sens le plus strict,au sens où l'entend Tylor); ou bien la croyance en l'animation de la nature elle-même,n'impliquant pas l'existence d'agents distincts des corps visibles(certains auteurs parlent d'animisme, d'autres parlent de naturisme)"(p.51,souligné par l'auteur).

dire découlant des besoins,des attentes ou des images mentales du sujet humain(1).

L'objectivité: telle est ici l'intention de fond de la connaissance scientifique de la nature,ce par quoi elle se distingue de toute autre. L'objectivité implique que l'esprit humain se soumette à la réalité extérieure au lieu de se projeter en elle(2). "Se soumette"? -- Prenons-y garde pourtant: il ne s'agit pas de n'importe quelle soumission. La connaissance objective ne signifie nullement que l'homme se comporte passivement en face de la nature. Sa soumission "à l'objet" comporte paradoxalement une "création" de cet objet par l'utilisation d'instruments matériels et logiques susceptibles de fonder une connaissance universalisable, et donc soustraite aux vicissitudes de la subjectivité. L'esprit prend le pas sur les sens,les croyances,les imaginations et les sentiments. Il s'agit d'une "soumission" dans ce sens que l'esprit dégage les règles et les lois qui régissent le monde,mais il s'agit en même temps d'une "mainmise" dans ce sens que l'esprit utilise ses propres instruments pour connaître et comprendre le monde. La connaissance objective comporte,indissociables,un projet de consentement à l'objet et un projet d'organisation du réel(3). Par là, le regard scientifique de la nature instaure une distance entre l'homme et elle. Il postule l'altérité de la nature par rapport à l'homme. La communication immédiate et spontanée est brisée,remplacée par la communication instrumentale et rationnelle.

Dès lors,considérée par rapport à la connaissance animiste,la connaissance scientifique apparaît comme une "désacralisation" de la nature: elle prive celle-ci de ses prestiges et de ses vouloirs. Par rapport à la connaissance théologique,elle s'annonce comme une "dédivinisation" de la nature: elle en ignore les messages et médiations,elle ne connaît de nature que muette. Par

(1) Bachelard a fortement souligné ceci,notamment en instruisant le procès de la subjectivité qui encombrait la connaissance scientifique du XVIIIème siècle ("Formation",surtout chap. XI et XII). Le même auteur définit la science comme "le domaine de la recherche objective"("Nouvel esprit",p.141).

(2) Cependant le concept de "réalité" peut donner lieu à des saisies diverses. J'y reviendrai plus loin:voir ci-dessous VII,5,-e-.

(3) Bachelard exprime très bien ceci en relevant que la culture scientifique prend appui sur deux "métaphysiques" à la fois simultanées et contradictoires:la rationalisme et le réalisme("Nouvel esprit",p.5-6)."Peut-être alors devrait-on prendre comme première leçon à méditer,comme un fait à expliquer,cette impureté métaphysique entraînée par le double sens de la preuve scientifique qui s'affirme dans l'expérience aussi bien que dans le raisonnement,à la fois dans un contact avec la réalité et dans une référence à la raison"(Ibid.,p.7). Prigogine et Stengers expliquent que la science est conditionnée à la fois par l'emprise exercée sur l'objet(la prismation et la manipulation,voir p.11,48-51,88-89)et par la résistance de celui-ci,c'est-à-dire par son "objectivité"(voir p.12,51,288,290-291).

rapport à la connaissance affective,la connaissance scientifique se présente comme un "désenchantement" de la nature: celle-ci ne communique plus avec l'homme que par la rationalité de ses lois. Enfin, par rapport à la connaissance utilitaire,la connaissance scientifique se présente comme une "désadaptation" de la nature à l'homme: celle-ci déborde largement les besoins humains et,quand elle les satisfait,c'est parce que ceux-ci se sont adaptés à elle.

En chacune de ces démarcations,la connaissance scientifique de la nature se caractérise par une "désubjectivisation" de celle-ci.

> Prigogine et Stengers rendent compte de cette "objectivité" de la démarche scientifique quand ils écrivent:"Le protocole du dialogue expérimental représente pour nous un acquis irréversible. Il garantit que la nature interrogée par l'homme sera traitée comme un être indépendant,qu'on force certes à s'exprimer dans un langage peut-être inadéquat,mais à qui les procédures interdisent de prêter les mots qu'on désirerait entendre"(1).

-c- La quête d'objectivité qui caractérise la connaissance scientifique de la nature comporte donc,en premier lieu,une distanciation entre l'homme et la nature. Elle comporte aussi,comme conséquence,l'accroissement de la maîtrise et de la domination de l'homme sur la nature. En effet,dans la mesure où l'homme ne connaissait la nature que de manière "subjective",c'est-à-dire en étant constamment impliqué lui-même dans les choses et les êtres qu'il approchait,il ne pouvait guère que se soumettre et s'adapter à eux. Il se percevait uni à la nature en une vaste totalité symbiotique sur laquelle il n'avait qu'une prise restreinte. Le non-distancement entre le sujet et l'objet était donc finalement préjudiciable à tous deux: il soumettait la nature à l'homme au plan de la connaissance,et il soumettait l'homme à la nature au plan de la praxis.

> "Longtemps,c'est-à-dire durant la majeure partie de tout le passé,l'humanité s'est trouvée soumise aux conditions matérielles de l'univers. Elle a bien un peu aménagé la terre par la culture du sol,un certain développement technique, l'habitat et l'outil. Mais la disposition habituelle et dominante parmi les hommes devant ce que nous appelons la nature et ses phénomènes,a été un sentiment et une conviction de dépendance nécessaire,toute naturelle,s'accompagnant de terreur ou d'adoration,de respect religieux,de culte.
> Un temps vint où cette disposition se transforma,un temps où,à force d'observations et d'expériences,l'homme s'aperçut qu'il pouvait en partie secouer le joug de la nature,

(1) P. 51. Souligné par les auteurs.

où il se mit à y prétendre...
Nous sommes de ce temps"(1).

Ces lignes de Georges Auzou tracent une caricature. Elles appelleraient sans doute des nuances et des précisions. Mais,au titre de caricature,elles esquissent correctement le passage de l'état pré-scientifique à l'état scientifique actuel,-- tel du moins que l'homme moderne peut le saisir en jetant un ample regard rétrospectif. Le prodigieux essor de la connaissance de l'univers infiniment petit ou infiniment grand,l'essor tout aussi prodigieux des instruments de connaissance et des techniques de création,autorisent à tracer ce clivage entre "la majeure partie de tout le passé" et "ce temps" qu'évoque Auzou.

2//- Quelques caractéristiques de la connaissance scientifique de la nature.

-a- On n'a sans doute pas fini de discuter de la spécificité de la science. Les différents modes de connaissance que j'ai évoqué au paragraphe précédent ne sont pas dépourvus de traits qui les apparentent à la connaissance scientifique. L'animiste,par exemple,observe bel et bien la nature,et parfois même très attentivement. Il s'emploie également à classer les phénomènes,à en relever les régularités,à en dégager les relations causales. L'animisme aussi est une "science". Par ailleurs,on a souvent remarqué que la science moderne n'est pas dépourvue de traits qui l'apparentent aux autres modes de connaissance(2). Leroi-Gourhan note que le pouvoir des mots sur les choses,qui caractérise la magie,se retrouve dans la science(3). De même,Sertillanges souligne la parenté entre le biologisme cosmique d'Aristote et l'évolutionnisme contemporain: l'un et l'autre postulent l'existence d'une sorte de "psychisme latent" qui meut les choses et les êtres,qui va même jusqu'à les finaliser(4).

On ne peut guère instaurer entre la connaissance scientifique et les autres de coupures franches et nettes(5).

---

1) Auzou,p.14.
2) D'une manière plus générale,on relève que de nombreux traits d'animisme subsistent dans nos sociétés techniciennes:voir Girard,p.69-70; Lenoble,p.38-39; Solié,p.31,51-52.
3) Leroi-Gourhan,II,p.164-167,170-171,259.
4) Sertillanges,p.135-136.
5) Voir Lenoble,p.38-39. On demande notamment: La psychanalyse est-elle une science? Certains traits de la psychanalyse l'apparentent indubitablement aux sciences,

Qui oserait décréter: la science commence ici,-- avant cela,il n'y a point de science? D'ailleurs les spécialistes de l'histoire des sciences sont loin de s'accorder à propos de ce qu'on pourrait nommer le "point de départ" de la science.

> Il est courant de faire naître la science en Grèce,à l'époque des premiers milésiens,c'est-à-dire les philosophes présocratiques:Thalès,Anaximandre,Anaximène,à la fin du VIIème et au VIème siècles avant Jésus-Christ. Telle est l'opinion de Robin,Burnet,Werner,Auzou,etc.
> Lenoble,pour sa part,l'enracinerait plutôt chez les premiers atomistes(Leucippe et Démocrite,au Vème siècle avant J.C.), ceux-ci ayant,plus largement que leurs prédécesseurs,exorcisé la nature de ses charmes et de ses intentionnalités sourdes pour la mettre à distance de l'homme.
> Quand on parle de la science au sens moderne du mot,on fait souvent référence à sa naissance au XVIème et surtout au XVIIème siècles,avec le développement des instruments de mesure et l'emploi des mathématiques(Gusdorf).
> Enfin,Moscovici récuse ces diverses opinions et assigne à la science une date de naissance beaucoup plus récente:le XIXème siècle,au cours duquel l'homme acquit la capacité,non seulement d'observer et de décrire le réel,mais de le transformer.

L'enjeu de ce débat n'est nullement d'ordre historique. Il est bien plutôt d'ordre épistémologique: qu'est-ce que la connaissance scientifique? Qu'est-ce que la science? Il se pourrait que le concept de "science" soit finalement aussi vague et polymorphe que le concept de "nature". On relève notamment que le mot "science" n'a pas le même champ sémantique dans toutes les langues modernes. Ainsi,le français "science" ne concorde pas pleinement avec l'allemand "Wissenschaft",lequel a une extension nettement plus vaste(1). Tout savoir,pour autant qu'il soit fondé sur l'observation et organisé,peut-il être dit "science"? Plusieurs niveaux de science se laissent discerner: les sciences exactes,les sciences naturelles, les sciences humaines,les sciences littéraires,la science religieuse, la science astrologique,la science magique,la gnose,etc. Où s'arrêter? Et si l'on s'en tient aux trois premiers niveaux (exactes,naturelles,humaines)(2),les moins contestables,on doit noter qu'ils ne s'adossent pas à la même critériologie,et donc qu'ils recouvrent trois épistémologies scientifiques distinctes(3). Peut-on vraiment parler de LA science,ou bien convient-il d'accorder à ce vocable un pluriel d'indécision?

---

mais d'autres relèvent davantage de l'ordre de l'interprétation et du sens. Tout se passe comme si la psychanalyse (et,à certains égards,l'ethnologie et la linguistique)constituait un savoir frontalier,à propos duquel se posent les questions des limites,de la spécificité et de l'extension de la science. Voir J.Pohier.

(1) Voir Habermas,"Connaissance",p.12.
(2) Sur ces trois niveaux,voir Grynpas,p.81-112.
(3) Sur ces diverses distinctions,voir Grynpas,p.89 et Habermas,"Connaissance",p.9,11.

Le mot "science" englobe,dans le langage courant,plusieurs niveaux sémantiques qui ne sont pas distingués.
1°)"La science" désigne plutôt une entité abstraite,malaisément repérable,qu'on nomme aussi bien "esprit scientifique",-- ensemble d'attitudes,de méthodes,de valeurs et de critères qui sont plus ou moins communs à ceux qui s'adonnent aux diverses sciences. On désigne donc ici un type de connaissance dont on peut s'efforcer de dégager les principaux traits,comme je le ferai à la section suivante.
2°)"Les sciences" désignent au contraire les diverses disciplines scientifiques,c'est-à-dire les objets de la connaissance scientifique et les critères épistémologiques adaptés à ces objets.
3°)Chaque science peut encore être pratiquée à différents niveaux,en sorte que l'activité scientifique recouvre des secteurs distincts:

-la recherche fondamentale,
-la recherche appliquée,
-l'application technique,
-l'enseignement.

En dépit des mouvances sémantiques qui affectent le concept de science,et sans les perdre de vue,on est en droit de relever une parenté de base entre les diverses disciplines scientifiques modernes qui prennent pour objet la nature. Il n'est donc pas impossible de tracer quelque chose comme un "profil épistémologique général" de la connaissance scientifique de la nature. L'entreprise se recommande par le souci de clarifier ce qu'on entend par science et de distinguer celle-ci d'autres modes de connaissance.

-b- Les principaux traits de la connaissance scientifique de la nature peuvent être caractérisés comme il suit.

-1°) La science connaît la nature comme régularité,c'est-à-dire comme ordre constant et stable (au moins relativement),qu'il est possible d'observer,de classifier et de prévoir (toujours relativement). Même si,dans cet ordre,surviennent des irrégularités,s'il subsiste quelque chose comme un "jeu" ou un "hasard" dans la nécessité,le monde de la science n'est pas pure fantaisie. Il n'est pas la création toujours surprenante et imprévisible de quelque divinité. L'homme de science espère d'ailleurs que les progrès de la connaissance restreindront les zones d'incertitude et d'anomalie. Le paradigme le plus frappant de cette régularité fut la machine: au XVIIème siècle,le monde fut décrit comme une machine qui fonctionne de manière constante et ordonnée(1). De nos jours,ce paradigme des ingénieurs a subi le feu de la critique(2) et on lui substitue volontiers celui des cybernéticiens:le système,

(1) Voir Lenoble,p.310,337 et Gusdorf,"Révolution",II,p.219-235.
(2) Voir Popper,"Connaissance objective",p.111.

plus souple,plus complexe,mieux à même de tenir compte de la part de désordre et de perturbation qui affecte l'ordre général du monde(1), mieux à même également de laisser apparaître la part de postulat méthodologique qui entre dans les "lois de la nature"(2).

-2°) La régularité est assurée par une causalité inhérente et stable: les choses et les êtres,dans leur ordre et dans leur devenir,s'enchaînent par des relations de cause à effet(3). Le dégagement des relations causales implique que la science comporte une maîtrise prévisionnelle du futur(4). Les phénomènes les plus mystérieux eux-mêmes ne sont pas soustraits à la causalité inhérente, quand bien même leur genèse et leur enchaînement échapperaient au pouvoir explicatif actuel de l'homme de science. On voit ici que la nature est bien "désacralisée": ses productions relèvent d'une causalité immanente et non d'un vouloir supérieur arbitraire. Cette orientation apparaît déjà chez les présocratiques(5) et même dans certains courants sapientiaux d'Israël(6).

-3°) Dès lors est posée cette règle: la science doit s'en tenir à l'observable et au vérifiable. Ce qui échappe à l'observation (possible!) et à l'expérimentation n'est pas recevable par elle. C'est le fameux "principe de vérifiabilité"(7).

> "Le principe de vérifiabilité,qui est en quelque sorte le plus grand commandement pour le positivisme contemporain et le rationalisme critique,s'annonce déjà chez les initiateurs de la science moderne de la nature"(8).

---

(1) Voir Moscovici,"Essai",p.95-119 et Morin,"Méthode",I,1re partie.
(2) Voir Popper,"Logique",p.257-258.
(3) Voir Russel,"Science",p.108-125 (notamment deux textes très clairs aux p.109 et 124) et Dubarlé,"Approches",p.26-27. Cet auteur estime que c'est avec le principe de causalité que se marque le plus nettement l'avènement de la science moderne.
(4) Voir Russel,"Science",p.125 et Toulmain,chap.II. Popper écrit:"La tâche du savant est de rechercher des lois qui lui permettront la déduction de prévisions. Cette tâche peut se diviser en deux parties. D'une part,il doit essayer de découvrir des lois qui le mettront en mesure de déduire des prévisions relatives à des cas individuels(des lois 'causales' ou 'déterministes',ou 'énoncés de prévision'). D'autre part,il doit essayer d'avancer des hypothèses relatives à des fréquences,c'est-à-dire des lois énonçant des probabilités,afin de déduire des prévisions relatives à ces fréquences" ("Logique",p.250).
(5) Voir Auzou,p.225(Thalès),229-230 et 236(Anaxagore).
(6) Ce qu'a souligné G. von Rad,"Israël",p.146-161.
(7) Voir Franck,p.255-256. On connaît le mot de Bachelard:"Le monde scientifique est donc notre vérification"("Nouvel esprit",p.15). Popper a considérablement affiné ce principe en distinguant entre la "corroboration",c'est-à-dire la soumission de la théorie à des tests ("Logique",p.36,256-287) et la "falsifiabilité" ou "réfutabilité",c'est-à-dire l'ouverture de la théorie à des expériences,présentes ou futures,susceptibles de la réfuter (Ibid.,p.36-39). Le premier principe reprend la vérifiabilité; le second comporte que toute théorie scientifique doit pouvoir être contestée,corrigée et amendée par l'expérience,c'est-à-dire qu'elle ne peut se clore sur elle-même.
(8) Ganoczy,p.115 (voir p.114-115). Ces initiateurs sont Copernic,Galilée,Kepler, Newton,soit les grands astrophysiciens des XVIème et XVIIème siècles.

-4°) La science entend s'en tenir aux faits, se déclarant non concernée par les jugements de valeur portés sur les faits(1). En cela,elle opère la distinction entre sujet et objet dont j'ai parlé ci-dessus. Le jugement de valeur relevant d'une appréciation "subjective",il ne peut entrer en ligne de compte dans le savoir scientifique comme tel. Dès lors qu'il échappe à l'observation stricte et à la vérification universalisable,un jugement n'est pas "scientifique". A son propos,l'homme de science suspendra prudemment son appréciation ou bien prononcera au contraire un verdict d'irréalité.

-5°) L'objectivité s'accompagne d'une prise de possession et d'une maîtrise de l'objet considéré. L'homme de science n'est pas un contemplatif,mais un observateur,un vérificateur et un classificateur. Pour cela,il recourt à des instruments matériels et à des instruments logiques qui permettent une pénétration de plus en plus aiguë de son objet et une mise en code mathématique de ses caractéristiques. Il n'est donc pas dans une dépendandance passive à l'égard de la nature,mais il se comporte de manière interventionniste et inventive à son égard(2). Par là s'instaure une distance croissante entre l'homme-sujet et la nature-objet(3). Par là aussi,l'homme de science ne s'en tient jamais à la seule observation,ni même à la seule expérience. Il y met de l'ordre,il "construit" et abstrait ce que l'observation et l'expérience livrent de manière confuse(4).

-6°) En parlant d'une distance croissante entre l'homme et la nature,j'indique un autre trait de la science, beaucoup mieux perçu par les modernes que par les anciens:son dynamisme progressif. Le but de la science ne peut être simplement de "faire le tour" de son objet en vue d'en assurer une connaissance exhaustive. La science est recherche sans fin,toujours insatisfaite d'elle-même,toujours à l'affût de sa propre réfutation et de son propre dépassement. Elle se caractérise,comme y insiste Popper, par un principe de "falsifiabilité".

> "Le scientifique ne sait pas et ne voit pas": il "essaye", il "propose",il "critique"(5),-- bref il poursuit sans fin sa recherche(6).

---

(1) Voir Franck,p.256 et Dubarlé,"Approches",p.79-81.
(2) Voir Lenoble,p.322 et Heisenberg,"Nature",p.18-19.
(3) Voir Papaioannou,p.3-5 et Heisenberg,"Nature",p.27-29.
(4) Voir Bachelard,"Formation",p.5-11,75,105,etc. et "Nouvel esprit",p.87-91,129,etc.
(5) Popper,"Connaissance",p.155.
(6) Popper exprime ceci par la formule P1 → T.T. → E.E. → P2,où P1 désigne un problème scientifique quelconque;T.T.("Tentative Theory") les essais de solution;E.E. l'élimination progressive des erreurs et P2 l'apparition de nouveaux problèmes ("Connaissance",p.132-133,158-159). Le processus est évidemment sans fin,il cons-

-7°) La prise de possession du monde par la science se traduit encore par une maîtrise concrète de l'homme sur la nature,c'est-à-dire qu'elle débouche sur des techniques d'exploitation. Il y a une relation très étroite et insécable entre le savoir et le faire: l'accroissement de l'un provoque toujours l'accroissement de l'autre. En ce sens,la science se situe dans la ligne de l'approche utilitaire de la nature. Mais celle-ci s'en tenait à une utilisation immédiate,non interventionniste. La science,au contraire,intervient dans le cours des choses et vise à le modifier au profit de l'intérêt humain. "Connaître,c'est fabriquer"(1). Le savant se double de l'ingénieur,c'est-à-dire qu'il se dote d'engins qui transforment la nature. A l'étape suivante,le savant se double du politique: il "gouverne" la nature,lui impose de nouvelles textures et en extrait de nouveaux produits,il la "trans-crée" en vue de satisfaire les besoins sociaux(2).

-8°) Ce que l'on a appelé "la montée de l'esprit scientifique" a été assorti de deux sentiments contradictoires. D'une part,la prise de pouvoir croissante de l'homme sur la nature a été perçue comme une émancipation. En prenant distance à l'égard de la nature fruste et brutale,l'homme accède à une sorte de maturité(3). Mais,d'autre part,ce même accroissement du pouvoir de l'homme sur la nature s'est accompagné fréquemment de regrets et d'inquiétudes,comme si la science n'avait pu s'empêcher de sécréter quelque mauvaise conscience(4).

3//- L'évolution de l'image scientifique de la nature.

-a- Si l'on peut énoncer que la nature a précédé l'homme,subsiste sans lui et lui survivra peut-être,le fait est que,

---

titue une dynamique sans cesse réalimentée. On doit donc y ajouter: P2 → T.T. → E.E. → P3 → etc. Je reviendrai sur le dynamisme progressif de la science en parlant de la "spiritualité de la science": voir ci-dessous VII,5,-a-.

) Lenoble,p.313 (voir le développement p.312-315). La relation entre science et technique n'est pas linéaire mais plutôt récurrente. Car,si la science débouche sur la technique,celle-ci,à son tour,contribue à l'accroissement de la science. Voir à ce propos Heisenberg,"Nature",p.20-24 et "Physique",p.251-252.

) Voir Moscovici,"Essai",p.95-97 et Russo,p.103.

) Voir Lenoble,p.322.

) Voir Prigogine et Stengers,p.36-41,63(note 1) et Girard,p.182.

pour l'homme,la nature est inséparable de la connaissance qu'il en a. Quand nous parlons de la nature,c'est toujours de l'"idée" ou de l'"image" que nous nous en faisons que nous parlons. Or il se trouve qu'au long de son histoire l'homme a compris et imaginé la nature de manières bien différentes(1). Le développement des sciences et des techniques constitue un des principaux facteurs de transformation des images que l'homme s'est faites de la nature(2). C'est que science et technique,au fil du temps,ont sans cesse donné accès à de nouveaux pans de la nature,ont ouvert de nouvelles curiosités et de nouvelles interrogations,ont élaboré de nouvelles réponses à ses provocations et ont considérablement accru la prise intellectuelle et pratique que l'homme exerçait sur elle. Par là, science et technique contribuaient à remodeler sans cesse la nature.

En parcourant l'histoire des sciences et des techniques,on prend aisément conscience du fait que l'image de la nature est elle-même historique: nous ne connaissons la nature que comme l'histoire des images que nous nous en faisons.

-b- Dès que Thalès énonce "L'eau est la cause de toutes choses",nous comprenons qu'une image de la nature est en train de passer. Thalès ne recourt plus aux dieux pour expliquer l'être des choses. Il dissocie la nature du divin et la livre à l'observation rationnelle. En ouvrant la question de l'ἀρχή ,il ouvre en même temps celle de l'οὐσία ,-- et il la résoud de manière matérielle et profane(3). D'autres philosophes-observateurs creuseront dans la même direction,laquelle,finalement,aboutira à l'atomisme de Leucippe,de Démocrite,d'Epicure et de Lucrèce. Une nouvelle image de la nature est née là:une nature que l'homme observe et scrute sans crainte,une nature qu'il explique par ses composants matériels,une nature dont les prestiges et les mystères tendent à s'estomper,-- bref:une nature "raisonnable",que l'homme peut comprendre et commencer à dominer. L'atomisme succède à l'animisme.

Mais l'atomisme ancien a précédé son heure. Et d'autres images de la nature,plus "prestigieuses",plus mystiques, l'emporteront aisément sur lui,-- d'autant plus aisément qu'elles re-

(1) Je me borne,dans le présent paragraphe,à signaler quelques "relais" importants. Une étude détaillée des "images" de la nature se trouve dans les ouvrages de Lenoble,Aubert,Moscovici("Essai").

(2) Il n'est pas le seul. On doit au moins y ajouter la religion et l'art. Moscovici a souligné également l'apport déterminant du travail manuel et intellectuel ("Essai",p.47).

(3) Voir Heisenberg,"Physique",p.58-59.

cevront,dans le creuset syncrétiste de la période hellénistique, l'apport imprévu de la "philosophie chrétienne". Je parle évidemment en premier lieu du stoïcisme. Mais cette nouvelle image de la nature n'est pas un simple retour à l'animisme antique. Elle comporte ce trait nouveau décisif qu'elle s'articule sur une religion tendantiellement monothéiste,dont un des plus beaux fleurons reste l'hymne de Cléanthe à Zeus. La nature,pleine de mystères,de prodiges et de contradictions est référée à une divinité providentielle,voire même créatrice.

Le Moyen Age chrétien vivra de cette vision. Pourtant il ne la laissera pas intacte. Il tendra,au fil des siècles,à la rationaliser. Retrouvant Aristote,il retrouvera du même coup un monde soigneusement ordonné et hiérarchisé,dont le sommet,la source et la cause ultime sont Dieu,-- mais qui n'ignore pas la relative autonomie des êtres et des choses,la "causalité seconde". La nature-ordre deviendra l'empreinte du Dieu-ordonnateur. Et l'esprit,en régime scolastique,aura pris sa revanche sur les spontanéités trop imprévisibles et trop mystérieuses des siècles antérieurs.

La Renaissance,pourtant,y fera retour. Mais un retour intempestif,et donc relativement fugace. La science moderne,celle de Copernic,de Galilée,de Kepler,de Newton,ne tardera pas à s'imposer. Et,avec elle,la science des ingénieurs,c'est-à-dire des machines et des engins. La nature sera machine,horloge. Elle sera mathématique et géométrique,elle deviendra un vaste corps régi par des lois immuables,-- non plus un corps vivant,mais un corps mécanique. La science moderne doit énormément à cette perception "mécaniste" de la nature. Elle lui doit des acquis définitifs et des provocations.

Pourtant l'image de la nature élaborée par les astronomes de XVIIème siècle butera à son tour sur d'importantes résistances. Que les planètes,les météores et la terre elle-même répondent à des lois mécaniques,c'est admissible. Mais toute la nature n'est pas là! Et le XVIIIème siècle fera retour vers le vivant, vers l'homme,vers le primitif,vers l'animal. La nature,c'est la vie, c'est-à-dire la spontanéité,le devenir,le mouvement. C'est un fond immémorial qui ne cesse de s'épanouir,à la manière des plantes; c'est un germe qui se développe -- pour le meilleur et pour le pire!--, mais ce n'est en tout cas pas une simple mécanique. Diderot et Rousseau font pièce à Descartes et à Gassendi. Le romantisme fera monter les enchères: la nature,c'est aussi les mystères de beauté et d'horreur,les turbulences menaçantes et sacrées.

Désormais deux sciences génèrent deux

natures: la physique et la biologie,la nature-machine et la nature-vie. Toutes deux,cependant,trouveront des points d'accord,et principalement celui-ci: la matérialisme. Que l'on parle des astres ou de la vie,du moins peut-on en revenir à ceci: la nature est composition de particules élémentaires,vivantes ou inertes,mais strictement programmées par leur stade antérieur. La nature est "causalité",plus même: déterminisme. Lucrèce et Galilée avaient raison.

Pourtant... Pourtant,notre science actuelle ne se satisfait plus,ni du matérialisme,ni de la dualité des images de la nature. Si l'atomisme ancien a engendré le matérialisme,l'atomisme moderne l'a fortement contesté(1). C'est que le concept de "matière",au niveau intra-atomique,est devenu évanescent: particule? onde? (2) -- La matière,c'est la radiation,c'est l'énergie(3). Et revoici Héraclite: le feu,l'intime connexion de l'être et du devenir(4). Cela ne revient pas à dire que le matérialisme doit faire place à quelque néo-vitalisme; plutôt l'un et l'autre doivent-ils se donner pour ce qu'ils sont: des options philosophiques,et non des déductions scientifiques. Quant au clivage entre physique et biologie,entre nature-machine et nature-vie,il paraît en voie de régression:"Le développement de la thermodynamique des processus irréversibles rencontre ici celui de la biologie moléculaire",notent Prigogine et Stengers au terme d'un chapitre consacré aux fameuses "structures dissipatives"(5). Cela voudrait-il dire que la physique moderne conçoive à nouveau la nature à l'image d'un corps vivant? -- Sans doute pas. Mais le fait est que "science et désenchantement du monde ne sont pas synonymes"(6). La physique contemporaine est beaucoup mieux à même que la physique newtonienne d'"entendre quelque chose de la signification de certaines questions exprimées par les mythes,les religions et les philosophies"(7),beaucoup mieux à même également de comprendre le langage des présocratiques(8). C'est principalement au niveau du microscopique que la physique retrouve des concepts tels que "spontanéité"(9),"fluctuation"(10) et

---

1 Heisenberg,"Physique",p.57.
2 Voir Bachelard,"Nouvel esprit",p.87-101.
3 Voir Heisenberg,"Nature",p.46-58 et "Physique",p.23-24,42-43,191-219; Prigogine et Stengers,p.117-144; Bachelard,"Nouvel esprit",p.63-86.
4 Voir Heisenberg,"Physique",p.63,74 et Prigogine et Stengers,p.195,215-216.
5 Prigogine et Stengers,p.159.
6 Ibid.,p.15. Voir p. 187.
7 Ibid.,p.42.
8 Ibid.,p.271,273. Voir Heisenberg,"Physique",p.57-81.
9 Prigogine et Stengers,p.18-19.
10 Ibid.,p.200.

"genèse naturelle"(1),-- concepts que l'on croyait réservés au monde du vivant. Il est dès lors permis de relever que le cloisonnement entre science de l'animé et science de l'inanimé s'est sérieusement estompé(2),et que la nature décrite par la physique contemporaine s'est au moins rapprochée de certains des caractères ordinairement réservés au vivant. Ordre stable,oui,mais moins qu'il n'y paraissait. Car l'ordre connaît l'antagonisme,la dissipation,le déséquilibre et la novation. Il cesse d'être l'ordre immuable et en tout point prédéterminé,donc prévisible,de la physique classique(3),pour apparaître comme l'ordre d'un devenir,l'ordre qui s'invente autant au moins qu'il s'impose.

-c- Images de la nature: le parcours très sommaire que je viens d'indiquer peut pourtant donner lieu à deux confusions. La première consisterait à l'interpréter comme un film évolutif dont chaque étape (chaque "image") a congédié la précédente. Aucune évolution ne procède à de tels congédiements brutaux. Et c'est le cas de rappeler,ici aussi,le vieil adage:"Natura non facit saltus". Cela est vrai tout autant pour notre connaissance de la nature: comme Popper n'a pas cessé de le rappeler,elle procède par correction et affinement(4). Cela veut dire qu'aucune image de la nature n'a jamais entièrement supplanté les images antérieures(5). Plutôt que d'un film évolutif,on devrait parler ici d'une sorte de "surimpression". Toutes les images de la nature que j'ai signalées comportent quelque trait inaliénable. Toutes correspondent à une certaine forme d'expérience et d'observation de la nature. Toutes, enfin,peuvent se retrouver jusque dans notre temps,soit à titre de linéaments,soit à titre de résurgence. Aucune d'elle ne peut se prétendre exhaustive et définitive. La science contemporaine rappelle volontiers cela(6) et se montre disposée à accueillir d'autres "points de vue",c'est-à-dire d'autres images,de la nature(7).

La nature surplombe les images successives ou concommitentes que nous nous en faisons: ce n'est pas

---

1) Prigogine et Stengers,p.284.
2) Ibid.,p.186.
3) Heisenberg,"Nature",p.37-58.
4) Voir Popper,"Connaissance",p.34-37,44,83,92-96,etc.
5) Ceci est également vrai pour les méthodes scientifiques: voir Bachelard,"Nouvel esprit",p.139-141.
6) Voir Prigogine et Stengers,p.272,285-289,290; Popper,"Logique",p.284-287; Heisenberg,"Nature",p.189-190.
7) Prigogine et Stengers,p.64.

là un a priori philosophique,mais la simple leçon de l'histoire. Chaque image a pu et dû être corrigée,affinée,complétée,complexifiée par une autre. La nature nous a donné beaucoup d'images d'elle-même,et rien ne permet de penser que son pouvoir suggestif ait aujourd'hui atteint son terme.

Une seconde confusion à propos des images de la nature pourrait naître dans l'esprit: l'histoire de ces images ne nous fournit-elle pas le spectacle d'une oscillation lassante entre deux pôles,celui de la nature "enchantée" et celui de la nature "mécanique"? -- A certains égards,il en est effectivement ainsi. Pourtant notre connaissance de la nature ne peut être comparée ni au mouvement récurrent du pendule,ni au déroulement successif d'un film. Ou plutôt: notre connaissance de la nature conjugue les deux traits. Il y a bien récurrence,retour,oscillation,mais il y a également progression,avancée,développement. Nul ne conteste les formidables progrès de la connaissance scientifique. Nul ne conteste non plus l'emprise croissante qu'elle a permis à l'homme d'exercer sur la nature. C'est même là un des traits les plus frappants et les plus inquiétants de notre "état naturel" contemporain: la connaissance de l'atome et l'armement atomique,la connaissance biologique et les manipulations génétiques,etc. L'énorme bouleversement du milieu naturel,à une échelle jamais atteinte,dit suffisamment à quel point se sont modifiés les rapports cognitifs et pratiques entre l'homme et la nature. Nous n'en sommes plus,tant s'en faut, au niveau des présocratiques,ni même des mécanistes du XVIIème siècle. Mais,par ailleurs,tandis que la physique contemporaine réhabilite certains traits des images anciennes de la nature,se développent des mouvements de contestation de la "technocratie" humaine, -- comme si,en effet,le pendule basculait aujourd'hui dans le sens du "retour". Une sourde parenté existe sans doute entre cette réhabilitation et cette contestation: notre science autorise de nouveaux enchantements et de nouveaux respects,tandis que notre éthique les prescrit.

D'une part,nous observons donc une formidable avancée,d'autre part de surprenants retours. L'image de la spirale,bien que partiellement équivoque,est peut-être celle qui épouserait au mieux l'évolution de l'image scientifique de la nature. Elle permet de comprendre le sort singulier de ces images:sans cesse contestées par d'autres ou se contestant elles-mêmes,sans cesse aussi ranimées et développées par d'autres.

4//- Les espoirs suscités par la connaissance scientifique de la nature.

-a- Les nouveaux visages de la science contemporaine de la nature et les défis qu'elle subit se découpent sur un arrière-plan précis: celui du formidable essor de cette science et des espoirs qu'elle a suscités.

Les progrès scientifiques et techniques ont été comparés à une "montée"(1) de l'esprit. Image explicite: elle rend compte d'un accroissement d'abord,celui du savoir et du pouvoir,celui également d'une "mentalité scientifique",c'est-à-dire d'une emprise de l'épistémologie scientifique sur la rationalité humaine (la raison tend à se reconnaître dans la critériologie des sciences et à s'y limiter). Mais l'image va plus loin: elle comporte une appréciation valorielle positive de la croissance. Elle en fait une conquête,un progrès de l'espèce,et indique que l'homme de l'âge scientifique se trouve à un niveau "supérieur" à celui des âges précédents.

Il est vrai que cette montée de l'esprit ne s'est pas toujours opérée contre la religion. Bien des hommes de science sont restés croyants. La perception de régularités et de chaînes causales dans la nature ne s'oppose pas,de soi,à la foi religieuse. Dans un article intéressant,Ellrodt a relevé que les Pères de l'Eglise et les Docteurs du Moyen Age expliquaient ces régularités et ces chaînes causales par l'action de Dieu(2). Dans cette optique,même le miracle ne fait pas difficulté pour la raison, car s'il échappe aux constantes naturelles,il s'explique par la même causalité divine qu'elles. On trouve cette vue chez Augustin, Albert le Grand et dans le thème célèbre des "causes secondes" chez Thomas d'Aquin.

Pourtant il faut bien reconnaître que les relations entre science et religion se sont souvent avérées polémiques,et ceci depuis l'Antiquité grecque,où l'on connaît des procès d'athéisme intentés à l'encontre des philosophes-observateurs(3),

1) Berr:"La montée de l'esprit". On a également parlé d'une "avancée":Charmet,p.90-92.
2) Ellrodt,p.5-8.
3) Voir Gernet et Boulanger,p.286-293 et Robin,"La pensée",p.147,179,183.

jusqu'à l'affaire Galilée,l'accueil de Darwin et les prises de position de Jacques Monod.

Les scientifiques ont fréquemment nourri l'espoir que la connaissance exacte du monde et de ses processus mettrait enfin un terme aux croyances naïves des religions. Tel était déjà le propos d'Epicure. En notre siècle encore,le rédacteur en chef d'une revue scientifique,Richard Gregory,écrivait massivement:

> "Mon grand-père prêchait l'Evangile du Christ,mon père l'Evangile du Socialisme,moi je prêche l'Evangile de la Science"(1).

A cet égard,le schéma positiviste des trois âges de l'humanité reste frappant et exemplaire. On le retrouve jusqu'à nos jours(2). Ce schéma,on le sait,a été énoncé et développé par Auguste Comte. Il représente la marche ascendante de l'humanité comme un passage progressif du stade primitif,c'est-à-dire religieux,au stade ultime,qui est positif,c'est-à-dire scientifique,en passant par le stade intermédiaire de la métaphysique(3).

-b- Dans cette optique,la science apparaît comme <u>la révélation des temps modernes</u>(4). C'est d'elle que nous pouvons attendre désormais la vérité sur toutes choses et même la morale conforme à la réalité. C'est elle qui corrigera les malheurs que la Providence a fait subir à la terre. Ainsi s'exprimait ce témoin et ce héraut privilégié qu'était <u>Ernest Renan</u>.

> "Le dogme qu'il faut maintenir à tout prix,c'est que la raison a pour mission de réformer la société d'après ses principes,c'est qu'il n'est point attentatoire à la Providence d'entreprendre de corriger son oeuvre par des efforts réfléchis. Le véritable optimisme ne se conçoit qu'à cette condition. L'optimisme serait une erreur,si l'homme n'était point perfectible,s'il ne lui était donné d'améliorer par la science l'ordre établi...La religion européenne se résume en ce mot: Combats le mal. Cette race est bien fille de Japet:elle est hardie contre Dieu"(5).

Renan paraît bien assuré. Pourtant,il lui arrive de laisser poindre quelque hésitation:

> "Nous avons détruit le paradis et l'enfer. Avons-nous bien fait,avons-nous mal fait,je ne sais. Ce qui est sûr,c'est

---

1) Cité par H. et S. Rose,p.50.
2) Par exemple chez Henri Berr,p.104.
3) Voir Comte,p.58-98 et Kolakowsky,p.65-74.
4) Voir les auteurs, les citations et les analyses thématiques dans l'article de R. Charmet.
5) Renan,"Avenir",p.31-32.

> que la chose est faite. On ne replante pas un paradis, on ne rallume pas un enfer. Il ne faut pas rester en chemin"(1).

Si Renan peut encore hésiter,d'autres ne nourrissent aucun scrupule. Pour eux,la science est la religion,la seule,des temps nouveaux(2). Ainsi le fougueux Arnold Dodel,suisse, professeur de sciences naturelles,qui publiait,en 1889,un ouvrage intitulé "Moïse ou Darwin?" Au credo des chrétiens,Dodel oppose un credo scientiste,en dix articles,qu'il baptise:"La confession religieuse d'un libre penseur"(3). Le premier article est déjà explicite:

> "Ce que nous révérons par dessus tout,c'est la vérité, telle qu'elle se manifeste dans la vie de la nature et des mondes"(4).

Et le huitième:

> "Notre espérance repose sur l'évolution continue de tout le genre humain"(5).

Enfin,il conclut son credo par ces mots:

> "Le principe de l'évolution progressive qui,tel qu'un fil d'Ariane,se déroule à travers la série des idées darwiniennes,cette loi naturelle d'un acheminement constant, bien que lent,vers l'amélioration,C'EST LE JOYEUX MESSAGE, L'EVANGILE DES CONNAISSANCES NATURELLES"(6).

Apaisement de l'âme,accès à la vérité assurée,espérance pour l'avenir,message libérateur: la science fournit tout cela,selon Renan et Dodel. Jacques Monod ajoute qu'elle est seule à même de fonder la morale:

> "Aucun système de valeurs ne peut prétendre constituer une véritable éthique à moins de proposer un idéal qui transcende l'individu au point de justifier,au besoin, qu'il s'y sacrifie.
> Par la hauteur de son ambition,l'éthique de la connaissance pourrait peut-être satisfaire cette exigence de dépassement. Elle définit une valeur transcendante,la connaissance vraie,et propose à l'homme non pas de s'en servir,mais désormais de la servir par un choix délibéré et conscient. Cependant elle est aussi un humanisme,car elle respecte dans l'homme le créateur et le dépositaire de cette transcendance"(7).

---

1) Renan,"Avenir",p.330.
2) Voir par exemple H. Berr,p.110,143.
3) Dodel,p.58-62.
4) Ibid.,p.59.
5) Ibid.,p.61.
6) Ibid.,p.62. Les majuscules sont de Dodel.
7) J.Monod,p.222.

-c- Ceux-là même qui étaient les plus enclins à emboucher les trompettes de la renommée scientifique n'ont pas toujours pu se départir de quelques hésitations(1). Renan,je l'ai noté,se demande si l'on a bien fait de détruire le paradis et l'enfer. Mais enfin,poursuit-il,le sort en est jeté: il n'y a plus de retour possible. Pourtant son très beau livre consacré à l'avenir de la science se termine par un regard embrumé sur la foi perdue et par une "prière" nostalgique. Page d'une grande intensité,qui ne peut être dissociée de la "montée" de l'esprit scientifique:

> "J'ai été formé par l'Eglise,je lui dois ce que je suis,et ne l'oublierai jamais. L'Eglise m'a séparé du profane,et je l'en remercie. Celui que Dieu a touché sera toujours un être à part: il est,quoi qu'il fasse,déplacé parmi les hommes,on le remarque à un signe. Pour lui,les jeunes gens n'ont pas d'offre joyeuse,et les jeunes filles n'ont pas de sourire. Depuis qu'il a vu Dieu,sa langue est embarrassée; il ne sait plus parler des choses terrestres. O Dieu de ma jeunesse,j'ai longtemps espéré revenir à toi, enseignes déployées et avec la fierté de la raison,et peut-être te reviendrai-je humble et vaincu comme une faible femme. Autrefois,tu m'écoutais; j'espérais voir quelque jour ton visage; car je t'entendais répondre à ma voix. Et j'ai vu ton temple s'écrouler pierre à pierre,et le sanctuaire n'a plus d'écho,et,au lieu d'un autel paré de lumières et de fleurs,j'ai vu se dresser devant moi un autel d'airain,contre lequel va se briser la prière,sévère, nu,sans images,sans tabernacle,ensanglanté par la fatalité. Est-ce ma faute? Est-ce la tienne? Ah! que je frapperais volontiers ma poitrine,si j'espérais entendre cette voix chérie qui autrefois me faisait tressaillir. Mais non,il n'y a que l'inflexible nature; quand je cherche ton oeil de père,je ne trouve que l'orbite vide et sans fond de l'infini; quand je cherche ton front céleste,je vais me heurter contre la voûte d'airain,qui me renvoie froidement mon amour. Adieu donc,ô Dieu de ma jeunesse! Peut-être seras-tu celui de mon lit de mort. Adieu; quoique tu m'aies trompé,je t'aime encore!"(2).

L'homme qui n'hésitait pas à considérer la science comme la religion des temps nouveaux et à prédire son triomphe,en vient,dans un tel aveu,à se demander si,tout compte fait, le transfert de prestige et d'autorité de la foi à la science peut être salué tout uniment comme un gain. La science consolera-t-elle face à la mort?

Etrange faiblesse que celle d'un amour déçu! Révélatrice,tout de même,-- comme ce curieux cheminement d'Auguste Comte qui ne peut s'empêcher de lester son projet positiviste d'une institution résolument religieuse(3). Ou comme ce subreptice retour de la mystique dans les hautes sphères de l'astrophysique

---

(1) Voir ci-dessus,§2,-b-,8°.
(2) Renan,"Avenir",p.492.
(3) Voir son "Catéchisme positiviste"(1852) et Kolakowsky,p.77-85.

qu'illustre la "Gnose de Princeton"(1). C'est que la science,la science nue et pure,la science des faits soigneusement contrôlés et des formalisations logico-mathématiques,semble bien buter sur certaines limites.

5//- Les limites de la connaissance scientifique de la nature.

-a- Quand on parle des limites de la connaissance scientifique de la nature,le mot "limite" s'applique aux deux réalités conjointes dans toute connaissance:l'objet et le sujet. Il s'agit donc toujours: 1°)de reconnaître que l'objet (la nature) n'est connu que de manière limitée; et 2°)d'attribuer ce fait aux limites de l'esprit connaissant lui-même. Quelque optimiste et triomphale qu'elle ait pu s'avérer,la science n'a jamais ignoré qu'elle butait sur certaines limites. Elle n'a jamais pu prétendre qu'elle correspondait à un savoir total et complet . Mais un tel aveu portait principalement sur l'objet de la connaissance et la science a souvent nourri l'espoir de parvenir à faire tellement reculer les limites qu'elle finirait par ne plus en rencontrer. La science optimiste du XIXème siècle a vécu de cette conviction et y a puisé un formidable dynamisme. Comparativement,la science contemporaine paraît beaucoup plus modeste.

A quoi fait-on allusion lorsqu'on signale les limites de la connaissance scientifique? -- A de nombreux faits, dont certains sont simples et évidents,d'autres plus complexes. L'inventaire des limites de la science,telles qu'elles sont relevées par les scientifiques et les épistémologues,serait long et fastidieux. Il suffit de rappeler ici celles des limites qui sont le plus fréquemment mentionnées.

-b- Les énigmes.

Des énigmes innombrables,proches ou lointaines,subsistent dans le monde. Peut-être la science finira-t-elle par maîtriser certaines d'entre elles (par exemple: les OVNI). Mais

1) Voir R.Ruyer et,dans la même veine,les ouvrages de Charon.

d'autres sont soustraites à son empire dans la mesure où elles existent depuis trop longtemps (leur origine nous échappe),dans la mesure aussi où elles constituent des conditions de possibilité de toute connaissance,celle-ci ne pouvant prendre recul par rapport à elles. Boutroux,déjà,nommait:

-l'essence de la matière et de l'énergie,

-l'origine du mouvement,

-l'origine de la sensation simple,

-la liberté(relative) de la volonté.

On peut d'ailleurs énoncer que,d'une manière générale,les problèmes relatifs aux origines premières et aux fins dernières échappent à la science stricte(1). Celle-ci peut, au mieux,formuler diverses hypothèses. Elle ne peut ni observer,ni expérimenter.

Dans un autre registre,Jaspers ajoute que la science ne connaît pas le monde comme "totalité". Elle n'en explore jamais qu'une très petite partie(2). En outre,tous les objets connus sont "dans" le monde;ils ne sont jamais le monde lui-même comme tout(3). Nous pensons le monde comme totalité,mais ce n'est pas ainsi que nous le connaissons(4).

Par ailleurs,Gérard Mendel relève que la part la plus humaine de l'homme,celle qu'il nomme l'"âme",échappe à la connaissance scientifique:

> "Le lien interhumain,l'âme collective,ne sont pas visibles par eux-mêmes,même s'ils possèdent un substrat matériel. N'étant pas visibles,on peut aisément nier leur existence. Ainsi procède la science quand elle veut appliquer ses procédés habituels pour étudier l'homme: elle attrape bien quelque chose dans ses filets,mais c'est l'homme biologique, ce n'est pas l'être humain(5).

Enfin,il faut répéter cette banalité que toute avancée du savoir,tout accroissement de sa prise sur le monde,correspondent au dégagement de nouvelles inconnues. Ceci constitue d'ailleurs un puissant aiguillon pour la science,mais aussi le rappel constant de ce surplus d'énigme qui sans cesse recule.

> "L'image classique de la peau de chagrin n'a pas de sens. En effet,plus les découvertes se succèdent,meilleures sont les réponses aux questions qui étaient posées auparavant.

---

1) Voir Boutroux,p.231.
2) Jaspers,p.305.
3) Ibid,p.294.
4) Ibid.,p.296-297. Voir aussi p.292-298.
5) Mendel,p.116.

Mais en même temps,et c'est là la grandeur de la science,de nouvelles questions,imprévisibles auparavant,sont posées et stimulent les nouvelles expériences...Joie et souffrance tout à la fois,car l'inconnaissable s'entrevoit plus complexe et plus merveilleux chaque jour. La multiplicité des découvertes est dépassée par la grandeur de l'inconnu qui se révèle progressivement comme plus vaste et plus difficile à explorer"(1).

-c- La rareté et les exceptions.

La science explore ce qui tombe sous son regard. Mais,par là,elle laisse inévitablement échapper des faits et des phénomènes qui,bien que théoriquement observables, n'ont pas éveillé son attention,et dont certains peut-être seront perdus à tout jamais. C'est que la science est fille de l'esprit, et donc assignée aux capacités d'éveil et aux centres d'intérêt de celui-ci(2).

En outre,les phénomènes très rares ou uniques lui échappent également dans une large mesure,soit parce qu'elle n'est pas présente lorsqu'ils se produisent,soit parce qu'elle n'est pas préparée à les observer. La connaissance de l'être humain reste fragmentaire pour cette raison: l'étude des constantes et des répétitions en est aisée,mais celle des singularités occasionnelles ou des exceptions de comportement l'est beaucoup moins(3). Fourastié évoque l'exemple du "miracle de Lourdes"(4). Ceci peut être étendu à de nombreux phénomènes du même ordre,c'est-à-dire d'ordre exceptionnel,qui échappent à l'observation et qui,pourtant, peuvent avoir un impact considérable sur la vie concrète d'une personne ou d'une collectivité(inspiration artistique,visions,crises, intuitions,etc.)(5).

-d- La relativité des prévisions.

On relève que la science atteint ce qui est,ainsi que le prévisible qui en découle. Mais l'avenir est plus que le prévisible. Or la science n'atteint l'avenir que comme prolongement du "factum",du "déjà fait". Autrement dit: elle atteint l'"à-venir",mais non le"sur-venir". Ainsi,aucune science ne peut

---

1) Leprince-Ringuet,p.228,215.
2) Voir Fourastié,p.186-189.
3) Voir Bergson,p.519.
4) Fourastié,p.217-230.
5) Voir Dubarlé,"Approches",p.82-83,86-90.

dire avec certitude ce que seront les rapports économiques et sociaux dans vingt ou cinquante ans,car trop d'impondérables entrent ici en jeu. Sa possibilité de "prévision" -- qui serait fort utile! -- reste donc faible dès lors qu'entre en jeu le vivant,principalement l'homme. On doit ajouter qu'elle ne discerne pas non plus avec certitude les conséquences lointaines de ses interventions,par exemple de l'emploi de certains médicaments ou de l'utilisation de certaines sources d'énergie.

-e- Le fractionnement du réel.

Bergson écrivait:

> "Le tout réel(de l'univers) pourrait bien être,disions-nous, une continuité indivisible: les systèmes que nous y découpons ne seraient point alors,à proprement parler,des parties; ce seraient des vues partielles prises sur le tout"(1).

C'est qu'en effet la science étudie le réel en le fractionnant,en isolant son objet de l'ensemble des relations dans lesquelles il est inséré et dont il dépend. Cette remarque a été fréquemment énoncée par les écologistes: nous la retrouverons au chapitre III(2).

-f- La perturbation de l'objet.

On relève encore que la science ne peut observer sans troubler l'événement. Jusqu'à nos jours,une large part du comportement animal reste inconnue pour cette raison (animaux dans les terriers ou dans la nuit). A propos de la physique atomique,Bachelard faisait une remarque analogue:

> "En microphysique,il n'y a donc pas de méthode d'observation sans action des procédés de la méthode sur l'objet observé. Il y a donc une interférence essentielle de la méthode et de l'objet"(3).

-g- La prise insuffisante sur la vie quotidienne. On a noté souvent que la vie pratique et quotidienne échap-

---

1) Bergson,p.520.
2) "Il est important de ne pas oublier qu'en sciences expérimentales nous ne nous intéressons pas à l'univers envisagé comme un tout--y compris nous-mêmes--mais que nous dirigeons notre attention sur une certaine partie de cet univers et en faisons l'objet de notre étude" (Heisenberg,"Physique",p.47. Voir ibid.,p.53 et l'opinion de Jaspers signalée ci-dessus,en -b-.)
3) "Nouvel esprit",p.126. Ceci fut fréquemment souligné par Heisenberg:voir "Physique",p.40,48-50.

pait largement à la connaissance scientifique. Lorsque je dois choisir entre deux réactions,je ne peux étudier toutes les coordonnées et toutes les conséquences de mon choix avant de poser celui-ci. L'action attend rarement la connaissance sûre(1). Le pourrait-elle qu'elle resterait conditionnée par des pressions et des motivations malaisément analysables (des affections,des solidarités,des sympathies,des répulsions,etc.). Les besoins vitaux précèdent la connaissance scientifique,ils sont beaucoup plus pressants,plus urgents et plus impérieux qu'elle(2).

De surcroît,la science ne dit pas si je dois me comporter avec dévouement ou avec réserve,qui je dois aimer et de qui je dois me défier,ni comment je dois vivre concrètement mon affection ou ma défiance(3).

Dès lors,la connaissance scientifique reste de peu de secours dans le domaine de l'action concrète. Ceci ne vaut pas seulement pour l'individu,mais également pour les groupes. La science n'aide guère à choisir entre les comportements politiques et sociaux possibles. Le fait qu'un même type de savoir puisse se déployer dans des pays aux régimes politiques et sociaux nettement distincts indique à lui seul qu'il n'existe pas de filiation directe entre science et vie collective. Au demeurant,les hommes de science représentent un éventail assez large de choix individuels et collectifs.

C'est donc à nouveau de limite de la science qu'il est question ici. On relève qu'elle ne concerne guère cet important secteur de la vie humaine qu'est celui des choix et des conduites.

-h- <u>La partialité</u>.

La science répond à certaines questions que soulève l'esprit humain,mais pas à toutes. J'ai signalé ces questions qui ont trait aux origines premières et aux fins dernières de tout le réel. Il y en a d'autres. La science explore les enchaînements observables: elle dit ce qui est. Mais "<u>pourquoi</u>" cela est, elle ne le sait pas. "Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien?",demande Heidegger,reprenant à son compte la vieille interrogation philosophique(4). Il ajoute que cette question est à

1) Voir Heisenberg,"Physique",p.275-276 et Fourastié,p.183-185,189-191.
2) Voir Fourastié,p.185-186.
3) Voir Boutroux,p.232-234.
4) Heidegger,"Introduction",p.13.

la fois la première,la plus vaste,la plus profonde et la plus originaire(1). Or elle échappe entièrement à la connaissance scientifique. De même que celle des fins: en vue de quoi la vie est-elle apparue? Y a-t-il un projet universel qui parcourt et aimante l'évolution cosmique?

Les domaines du religieux,du moral, de l'imaginaire,de la contemplation,de l'extase,de l'inspiration, échappent aussi,dans une large mesure,à la connaissance scientifique. Certes,celle-ci peut enregistrer et étudier des faits et des chaînes causales,mais elle n'atteint pas ce qui constitue spécifiquement ces domaines(2),-- que nous pouvons nommer,pour faire bref, la sphère de l'intériorité. Dans la mesure où l'esprit humain ne se borne pas à la réalité sensible et observable,à l'"extériorité",il ne peut non plus se borner à ne connaître du monde que ce que la science en révèle.

> "La science n'a pas apporté,malgré ses éclatants progrès et ses extraordinaires développements,d'éléments de réponse aux grandes questions que pose la réflexion depuis que l'homme existe"(3).

Cette opinion,émise par un physicien contemporain,Louis Leprince-Ringuet,serait sans doute contestée par d'autres hommes de science. On pourrait objecter que la science a contribué à poser plus correctement les grandes questions métaphysiques,y compris celle de l'origine première et celle des fins dernières. On pourrait objecter encore que,dégagée de ses présupposés positivistes,la science pointe en direction des questions ultimes, comme le soutiennent Jean Charon et les "Gnostiques de Princeton". Sans doute. Mais ces objections elles-mêmes indiquent que l'esprit ne peut se borner à la science stricte,qu'il appelle quelque chose comme une "métascience",et donc que la connaissance strictement scientifique de la nature reste partielle.

-i- Les postulats pré-scientifiques.

Emile Boutroux écrivait:

> "La science ne saurait,a priori,décréter que la simple croyance doit être bannie de l'esprit humain,puisqu'elle-même la suppose et la retient dans ses notions fondamentales. La croyance religieuse,donc,la foi,ne peut être écartée pour cette seule raison qu'elle est une croyance"(4).

Karl Popper n'hésite pas,pour sa part,

---

1) Heidegger,"Introduction",p.13-16.
2) Voir Fourastié,p.195-207 et Jaspers,p.316.
3) Leprince-Ringuet,p.239.
4) Boutroux,p.241-242. Voir Popper,"Connaissance",p.37.

à parler des "préjugés" sur lesquels repose la science(1) et à écrire:

> "Je suis enclin à penser que la découverte scientifique est impossible si l'on ne possède une foi en des idées purement spéculatives et parfois tout à fait imprécises,une foi que rien ne garantit d'un point de vue scientifique et qui est, dans cette mesure,métaphysique"(2).

Ceci peut être précisé en rappelant que notre science est fille de l'esprit.

-j- La science,fille de l'esprit.

La science ne consiste pas dans l'enregistrement "passif" de messages adressés par le monde à notre oeil et à notre cerveau,comme le croyait jadis Epicure(3). Elle est au contraire une démarche active de l'esprit en direction du monde, -- une "intervention". Cela signifie que tout connaître scientifique repose sur une confiance dans les capacités cognitives de l'homme, c'est-à-dire en premier lieu dans ses capacités d'observation,de déduction et d'induction. Boutroux exprimait cette démarche de l'esprit de la manière suivante:

> "La science n'est pas une impression produite par les choses sur une intelligence passive,mais un ensemble de signes imaginés par l'esprit pour interpréter les choses au moyen de notions préexistantes dont l'origine première lui échappe,et pour acquérir,par ce moyen,la puissance de les faire servir à la réalisation de ses desseins"(4).

Connaître,ce n'est donc pas tout enregistrer passivement,mais déjà sélectionner ce que l'on regarde, d'une part,et l'organiser selon des règles logiques,d'autre part(5). L'expérience scientifique se découpe sur un horizon préjudiciel a priori. Cet horizon préjudiciel,il n'est pas "dans les choses", il n'est pas "objectif",mais il est de caractère décisionnel: il constitue le pari antérieur à toute connaissance. La science repose donc sur une "croyance".

Qu'est-ce qui fonde cette croyance? Qu'est-ce qui me permet de me fier à mes observations,à mes déductions et à mes inductions? -- Bertrand Russel,à ce propos,évoquait la provocation de Berkeley: étant donné qu'il est patent que mon

---

1) Popper:"Logique",p.284 (voir p.284-286).
2) Ibid.,p.35 (c'est moi qui souligne).
3) Dans sa théorie des "simulacres" qu'il exposait dans la "Lettre à Hérodcte". Voir Diogène Laërce,II,p.230-231 et Lucrèce,p.120-150.
4) Boutroux,p.241.
5) Voir Bachelard,"Nouvel esprit",p.12-18.

observation m'abuse parfois,ne peut-on pas penser qu'elle m'abuse toujours? La loi du nombre n'y change rien,car nous pouvons tous être abusés. Et si tout ce que nous connaissons du monde n'était que notre rêve?...la projection de notre esprit?...

> "En un sens,il faut bien admettre que nous ne pourrons jamais prouver la réalité individuelle de ce qui est dictinct de notre moi et de son expérience. Il n'y a aucune absurdité,au point de vue de la logique,à supposer que le monde ne contient que nous-mêmes avec nos sensations et que toute autre chose n'est qu'illusion... Toute connaissance,nous nous en rendons compte,se fonde obligatoirement sur des croyances innées,et si nous rejetons celles-ci il ne reste rien"(1).

Ce n'est plus seulement d'une limite de la connaissance scientifique qu'il s'agit à ce point,mais bien de sa condition de possibilité fondamentale. La science comporte des "présupposés",-- des "croyances innées",comme dit Russel-- sans lesquels elle ne pourrait exister.

-k- L'objectivité relative.

La remarque précédente en ouvre une autre, plus fondamentale: celle qui concerne l'"objectivité" de la connaissance scientifique. J'ai noté que cette objectivité était l'intention nucléaire du savoir scientifique,ce par quoi il se différencie des autres modes de savoir(2). Il faut ajouter cependant que l'objectivité scientifique demeure "relative",-- relative à l'esprit connaissant(3). Le célèbre idéal aristotélicien du φυσικῶς,dont j'aurai à reparler,représente bien le projet scientifique: se conformer aux objets au lieu de leur imposer un prisme épistémologique étranger(utilitaire,affectif,animiste ou théologique). C'est la force et la dignité de la science de s'en tenir obstinément à cette visée. Mais il faut bien voir que cette visée reste précisément une visée de l'esprit,c'est-à-dire que l'objet visé ne cesse jamais d'être l'objet "d'un sujet"(4). La science ne peut nourrir l'illusion d'une objectivité pure et simple. Elle n'atteint,au mieux,qu'une objectivité relative(5).

---

1) Russel,"Problèmes",p.25,29. Souligné par l'auteur.
2) Voir ci-dessus,§1,-b-.
3) A ce propos,voir Popper,"Logique",p.111,282-287. Popper dénonce notamment l'idole de la "connaissance certaine". Il écrit:"Nous ne savons pas,nous ne pouvons que conjecturer. Et des croyances non scientifiques,métaphysiques(bien que biologiquement explicables)en des lois,des régularités que nous pouvons découvrir, mettent en évidence,guident nos conjectures"(p.284). On peut rappeler ici le fameux "principe d'incertitude" de Heisenberg: voir "Nature",p.18-19,33-34,46-50 et "Physique",p.31,35-55(voir aussi Popper,"Logique",p.218-255,surtout p.221).
4) Voir Toulmin,p.43-47.
5) Voir Heisenberg,"Physique",p.51-52,55,90,128-129,132,188,230.

Cela soulève évidemment la vieille question de l'adéquation entre l'objet et le sujet: notre esprit est-il adapté à son projet de connaissance objective? Après tout,qui nous garantit que nous regardons "bien" les objets et posons,à leur propos, les bonnes questions? Qui nous garantit que l'objet considéré ne déborde par largement les analyses que nous en faisons? Qui nous garantit que notre "prisme épistémologique" (les présupposés, les limites et les instruments de la connaissance) n'est pas réducteur de l'objet,qu'il ne laisse pas dans l'ombre une part importante de cet objet? -- Ces questions ne sont nullement des fantaisies sceptiques. Elles se posent parmi les hommes de science de nos jours,quand,par exemple,certains courants de la physique reprochent à d'autres de dissocier la matière de l'esprit(1),c'est-à-dire de laisser échapper une part du réel,de mal voir et de mal induire.

En tout cas,la science ne peut décider que de telles questions ne se posent pas sans verser dans le "scientisme". L'objectivité scientifique ne signifie pas une confiance sans borne en l'adéquation de l'esprit à l'objet,mais bien plutôt,je l'ai noté, les règles relatives à la "construction" de cet objet. Elle est donc une objectivité "construite" par le sujet connaissant et non pas une objectivité reçue passivement(2). C'est ce que veut dire l'expression "objectivité relative",laquelle laisse ouverte la possibilité d'un surcroît de réalité et de sens non encore perçu par l'esprit.

> C'est dans cette ligne que l'on peut signaler la remarque de Popper: "Ce qu'il y a lieu d'appeler 'science' et ce qu'il y a lieu d'appeler 'savant' doit demeurer matière à convention ou à décision"(3). On sait que Popper range la connaissance objective de la science dans ce qu'il nomme "le troisième monde"(4). Par là,il entend la soustraire aux faits subjectifs de conscience ("deuxième monde"),mais il en fait également une construction de l'esprit humain, -- "un produit naturel de l'animal humain,comparable à une toile d'araignée"(5).

-1- L'énoncé des limites de la connaissance scientifique de la nature n'appartient pas encore à la contestation

---

1) C'est le cas de Jean E. Charon: voir "L'Esprit",chap. I. Mais Charon prétend s'intégrer dans une ample "tradition" et cite notamment Newton,Berkeley,Teilhard de Chardin,etc.
2) Voir "(Auto)critique",p.33-38; W.Kluxen,p.82-84 et l'art. de F.Russo.
3) Popper,"Logique",p.49 (voir p.46-53).
4) Popper,"Connaissance",p.84-85 et tout le chap. III.
5) Ibid.,p.125.

de la science. Au contraire,ce sont les scientifiques eux-mêmes,et les philosophes de la science,qui rappellent ces limites dans l'intention précise de tracer le champ propre de la connaissance scientifique et de le dégager des illusions hégémoniques. La science a sans doute tout à gagner à s'expliquer à elle-même ses méthodes, ses instruments et ses objectifs,sans se laisser entraîner dans le sillage des métaphysiques anciennes ou modernes qui prétendraient la cautionner en l'assujettissant. La modestie est constitutive de la science,en tant que celle-ci reste dynamique de la découverte et de la vérification,et non totalitarisme du savoir. Mais,que la science puisse être perçue et vécue comme un "totalitarisme du savoir" relève des potentialités dont elle est porteuse. C'est pourquoi notre temps a vu naître une vive contestation de la connaissance scientifique,dont je dois tracer au moins quelques orientations: telle est la matière du prochain paragraphe.

6//- La contestation contemporaine de la connaissance scientifique.

-a- La contestation contemporaine de la science émane à la fois des milieux scientifiques et des milieux non-scientifiques. On en trouve un écho intéressant dans un texte de l'UNESCO cité par Prigogine et Stengers:

> "Depuis plus d'un siècle,le secteur de l'activité scientifique a connu une telle croissance à l'intérieur de l'espace culturel ambiant qu'il semble se substituer à l'ensemble de la culture. Pour certains,il n'y aurait là qu'une illusion produite par la vitesse de cette croissance,mais les lignes de force de cette culture ne tarderaient pas à surgir de nouveau pour la maîtriser au service de l'homme. Pour d'autres,ce triomphe récent de la science lui confère enfin le droit de régenter l'ensemble de la culture qui,d'ailleurs, ne mériterait plus son titre que pour autant qu'elle se laisserait diffuser à travers l'appareil scientifique. D'autres enfin,effrayés par la manipulation à laquelle l'homme et les sociétés sont exposés en tombant sous le pouvoir de la science,y voient se profiler le spectre de la déroute culturelle"(1).

1) UNESCO,"La science et la diversité des cultures",PUF,Paris,1974,p.15-16,cité par Prigogine et Stengers,p.36-37. La mise en question de la science pourrait trouver en Rousseau un important précurseur. En plein essor des sciences de la na-

Les principales suspicions formulées à l'encontre de la science me paraissent être les suivantes:

1°) la parcellisation du savoir,

2°) les performances douteuses ou néfastes,

3°) les solidarités avec le pouvoir,

4°) la religiosité sourde de la science.

A ces quatre griefs,j'ajouterai:

5°) l'apologie de savoirs non scientifiques,

6°) la constitution de "sciences parallèles".

-b- J'ai noté déjà que la science étudie son objet en l'isolant de l'ensemble des relations dans lesquelles il est inséré et dont il dépend(1). Cette situation,exigée par les rigueurs de l'analyse scientifique,aboutit à la diffraction des savoirs,que reflète partiellement la diversité des facultés universitaires. J'en reparlerai dans le chapitre suivant,consacré au défi de l'écologie. Mais,dès à présent,on doit au moins enregistrer le constat. Heidegger l'a formulé de la manière suivante:

> "Les domaines des sciences sont séparés par de vastes distances. Elles traitent chacune leur objet de manière foncièrement différente. Cette multiplicité de disciplines ainsi émiettées doit le peu de cohésion qui lui reste à l'organisation technique d'Universités et de Facultés; et le peu de signification qui lui reste aux objectifs pratiques des spécialités. En revanche,l'enracinement des sciences dans leur fondement essentiel est bel et bien mort"(2).

Selon Heidegger,les sciences ont laissé se perdre ce qu'il nomme "leur fondement essentiel",c'est-à-dire le questionnement des êtres et des choses (des étants) en direction de l'être. Les sciences sont nées de la préoccupation métaphysique de l'être dans les étants,mais elles se sont progressivement bornées à l'étude infiniment diversifiée des seuls étants. Par là,elles ont perdu leur intentionnalité profonde. Elles se sont banalisées dans le superficiel. C'est pourquoi la philosophie,en tant que porteuse de cette intentionnalité profonde,ne peut se déployer qu'en contes-

---

ture et en plein optimisme à l'égard des progrès humains,Rousseau osa accuser la science d'être corruptrice des moeurs et des sociétés ("Discours sur les sciences et les arts",1750). Le nom de Nietzsche peut également être avancé parmi ceux des précurseursde la contestation,lui qui considérait la prédominance de la science à son époque comme malsaine et prônait l'essor des arts pour endiguer celui des sciences (voir Ganoczy,p.76-78).

(1) Voir ci-dessus,§5,-e-.

(2) Heidegger,"Introduction",p.59-60.

tant le niveau de questionnement des sciences.

La provocation heideggerienne prend plus de relief encore lorsqu'on constate,avec Leprince-Ringuet,que chaque discipline donne naissance à une importante variété de parcellisations sectorielles.

> "Pour être à même de découvrir,il faut choisir une direction,s'y tenir longtemps avec ténacité,ne la quitter que pour de très sérieuses raisons. Tout choix est limitatif, et cette limitation empêche de bien connaître les autres branches de la science"(1).

On ajoute que la division des sciences reproduit la division du travail,qu'elle est donc le reflet d'une situation sociale elle-même problématique:

> "Il s'agit ici d'une 'prolétarisation intellectuelle',où le scientifique est aussi dépossédé du produit de 'son' cerveau,que l'ouvrier de celui de 'sa' machine"(2)

-c- A toutes les questions et accusations qui l'assiègent,le scientifique a souvent opposé une parade qui paraît décisive: les performances, c'est-à-dire les résultats réellement prodigieux des sciences dans l'ordre de la connaissance et de la manipulation. Mais cette parade n'est pas tout à fait indubitable. La science moderne a donné le jour à des "résultats"qui inquiètent, à côté d'autres qui sont assurément des bienfaits. On évoque volontiers,parmi ces produits "douteux" de la science:

-la manipulation du capital génétique,
-les armements nucléaires,chimiques et biologiques,
-la construction des centrales nucléaires,
-l'épuisement des ressources de toutes sortes,
-les nuisances engendrées par la technologie galopante,
-la modification des climats,
-la "dépendance" médicale et pharmaceutique,
-etc.

On note alors le prix élevé dont se paie, dès à présent,et dont se paieront dans l'avenir,nos progrès scientifiques et technologiques. Et l'on se prend même à mettre en doute les "résultats" les plus incontestablement positifs. Ainsi,dans ce constat désabusé de Ganoczy:

> "Quand,par exemple,un équipement sanitaire modernisé réduit, dans les pays en voie de développement,la mortalité infantile

---

(1) Leprince-Ringuet,p.70. L'auteur ne déplore nullement cette situation. Au contraire,il la justifie: voir p.93-98 et 237. Voir également Bachelard,"Formation", p.218-223.
(2) J.M. Lévy-Leblond,"Physique",p.160 (voir p.158-160).

> et y accroît la longévité moyenne,on voit en même temps croître de façon dramatique le nombre des chômeurs,des affamés,des mal nourris. Il en est de même dans d'autres domaines: 'Des améliorations à court terme ont souvent pour conséquence des détériorations à long terme. Les objectifs limités d'une partie du système sont souvent en opposition avec le but de l'ensemble du système'"(1).

De nos jours,les inquiétudes relatives à l'explosion démographique,à l'euthanasie,à l'eugénisme,sont venues plomber sourdement l'euphorie de découvertes médicales qui paraissaient libératrices(2).

-d- Dans les pays occidentaux,<u>la science est fréquemment accusée de solidarité avec le pouvoir économique et politique</u>,c'est-à-dire avec le capitalisme(3). Ce n'est pas la science elle-même,dans ses méthodes et ses objectifs,qui est ici visée,mais la pratique scientifique organisée et institutionnalisée. Certes,la distinction doit être faite. Elle n'est pourtant pas rigoureuse: on relève que la science est,par essence,"manipulatrice" du réel et que,dès lors,elle s'associe aisément à cette autre instance manipulatrice qu'est le pouvoir économique et politique:

> "Une approche manipulatrice de la nature entraîne une approche manipulatrice des gens. Ce qu'on appelle aujourd'hui le pouvoir de l'homme sur la nature est un pouvoir exercé par quelques hommes sur d'autres hommes,en utilisant leur connaissance de la nature comme instrument"(4).

P. Gisel parle d'un "lien intrinsèque entre science et violence"(5). Dans la même ligne,R.Franck note que le thème de l'"objectivité scientifique" se voit lesté d'un poids de contrainte qui prétend ordonner les individus et les groupes(6). L'"objectivité" équivaut alors à un pouvoir qui s'impose,disqualifiant les désirs individuels,supplantant les intérêts privés. Et le même auteur ajoute:

> "A y regarder de plus près,le label de 'scientifique' couvre simplement tout le savoir universitaire et académique, c'est-à-dire le savoir institué et institutionnalisé par la

---

1) Ganoczy,p.97. (la citation des quatre dernières lignes est de J.W. Forrester). Sur l'ambiguïté des performances scientifiques,voir aussi Dubarlé,"Approches", p.165-166.
2) Voir J.Dorst:"La nature dé-naturée",Paris,Seuil,1965,p.41.
3) Sur cette question,voir C.O.E.,"Science",p.19-20,79-147. Par ailleurs,Dubarlé souligne que la politisation de la science a eu pour conséquence la perte de communication entre les savants et la perte d'un "contrôle" de la science par l'opinion publique("Approche",p.63-64).
4) "(Auto)critique",p.188.
5) P.Gisel,in C.O.E.,"Science",p.33.
6) R. Franck,p.253-257.

classe au pouvoir"(1).

Il semble en tout cas qu'au XXème siècle la science fasse l'objet d'une importante politisation: elle s'inscrit dans un projet de société et est dépendante des instances qui réalisent ce projet(2).

> "Par exemple,des milliards de dollars sont dépensés pour la recherche spatiale tandis qu'il n'est accordé à des besoins quotidiens pressants qu'une priorité secondaire"(3).

> "Par exemple,en médecine,on a dépensé des sommes considérables pour les recherches sur les maladies cardiaques,le cancer et les congestions cérébrales,les principaux maux qui tuent les classes moyennes et supérieures,plutôt que sur l'anémie à cellules falciformes,sur la grande variété des effets de la sous-alimentation(...),etc.,qui affectent principalement les classes inférieures"(4).

On évoque évidemment ici les relations étroites entre la recherche scientifique et les entreprises guerrières: la bombe atomique,le Vietnam,etc.(5)

> "Il faut donc partir de l'idée que la production scientifique prend place dans une société bien déterminée qui en conditionne les buts,les agents et le mode de fonctionnement. Pratique sociale parmi d'autres,irrémédiablement marquée par la société où elle s'insère,elle en porte tous les traits et en reflète toutes les contradictions,tant dans son organisation interne que dans ses applications"(6).

-e- La religiosité sourde,dont sont investies la connaissance et la pratique scientifiques,est également dénoncée(7).

> "...La science a créé son idéologie propre,ayant plusieurs des caractéristiques d'une nouvelle religion que nous pouvons appeler le scientisme"(8).

L'article dont est extraite cette citation,qui émane du collectif français "Survivre",est entièrement consacré à relever les dimensions "religieuses" de la science,"princi-

---

1) Franck,p.257.
2) Voir l'art. de Salomon.
3) "(Auto)critique",p.57-58.
4) Ibid.,p.58. Voir plusieurs autres exemples,p.57-66.
5) Ibid.,p.130-159 et H. et S. Rose,p.48-51,124. On dénonce également la dimension militaire de la recherche spatiale(voir C.O.E.,"Science",p20). Sur les rapports entre sciences et pouvoir militaire,voir C.O.E.,"Science",p.130-140. On y lit notamment:"Près de la moitié des savants travaillent actuellement à des projets liés à des impératifs militaires. La plus grande partie des sommes consacrées à la recherche sont destinées à améliorer(!)les technologies de guerre"(p.130).
6) "(Auto)critique",p.17.
7) Voir déjà ci-dessus les exemples de Renan,Dodel et Monod (§4,-b-). Voir aussi P.Gisel,in C.O.E.,"Science",p.35(également p.95-96) et Charmet,p.112-117.
8) "(Auto)critique",p.41.

palement pour le grand public"(1). On y relève notamment:

-sa pénétration dans toutes les classes de la société et à tous les niveaux d'éducation;

-le langage ésotérique dont elle s'accompagne,qui lui donne l'allure et le prestige d'une "vérité révélée"(2);

-l'autorité à la fois indiscutable et incompréhensible qu'elle revendique;

-l'intolérance qu'elle affiche à l'égard des autres savoirs ou des autres références;

-elle "est la seule religion qui ait poussé l'arrogance jusqu'à prétendre n'être basée sur aucun mythe,quel qu'il soit, mais sur la Raison seule"(3);

-alors que pourtant ses mythes sont bien connus: ce sont l'objectivité,le quantifiable,la formalisation mathématique, le rôle de l'expert-spécialiste,la prétention à résoudre tous les problèmes humains,la dépendance de toute décision par rapport au savoir des experts(4);

-"L'immense majorité des scientifiques sont tout à fait prêts à accepter leur rôle de prêtres et de grands-prêtres de la religion dominante d'aujourd'hui"(5).

Le réquisitoire est dur,massif. Il émane pourtant de scientifiques et rejoint la dénonciation d'E. Rothe:

> "La science contemporaine,héritière expérimentale de la religion du Moyen Age,accomplit,en relation avec la société de classes,les même fonctions: elle compense,avec son intelligence éternelle de spécialiste,la stupidité quotidienne des hommes. Elle chante en chiffre la grandeur du genre humain"(6).

De manière plus pondérée,mais tout aussi nette,le philosophe R.Franck relève que la bourgeoisie du XVIIIème siècle a rejeté l'idéologie du Sujet absolu pour embrasser celle de l'ordre des choses et de la Nature,ou encore de la Raison,c'est-à-dire qu'elle a remplacé la religion de Dieu par la religion de la Science(7):

> "Le Sujet absolu ici,ce n'est plus Dieu-monarque,mais la raison et l'objectivité"(8).

Et il rappelle le thème du salut par la science,développé jusqu'en

---

) "(Auto)critique",p.41.
) Ibid.,p.220:les mathématiques comme langage ésotérique,réservé à une élite.
) Ibid.,p.42.
) Ibid.,p.43-47.
) Ibid.,p.42.
) Ibid.,p.27.
) Franck,p.252.
) Ibid.,p.254.

notre siècle,notamment par Jacques Monod(1).

-f- La contestation de la science revêt une toute autre forme lorsqu'elle rappelle la fécondité et la vertu des "autres savoirs" non scientifiques(2).

Lévy-Leblond regrette que la science ait rompu avec l'inspiration féconde des "connaissances populaires", par exemple avec la météorologie des paysans,ou certaines recettes de biologie ou de chimie culinaire,ou encore la physique de la sourcellerie. Et il conclut ses regrets par ces mots:

> "La science est vraie,sans doute. Mais quel est donc le statut d'une vérité qui ne peut,à l'heure actuelle,s'imposer qu'à une minorité? Et comment terminer autrement que sur ce véritable constat d'échec de la science moderne,par rapport à ses propres prétentions d'universelle rationalité,qu'est la persistance,sinon l'intensification,des croyances astrologiques,radiesthésiques,etc.?"(3).

Le fait est bien là,en effet: d'autres savoirs relatifs à la nature existent,non sanctionnés par la science officielle,et même ouvertement disqualifiés par elle. Le regard scientifique porté sur le monde n'est pas le seul possible,il n'est même pas le seul sérieux.

Tandis qu'il médite sur le "néant",Heidegger sait qu'il poursuit un questionnement rigoureusement non-scientifique. La science ne peut considérer ce qui n'est pas,le non-étant absolu.

> "Celui qui veut parler véritablement du néant doit nécessairement être non-scientifique. Mais ceci ne demeure un grand malheur qu'aussi longtemps qu'on estime que la pensée scientifique est la seule pensée rigoureuse à proprement parler,et que,pour le penser philosophique également,elle peut et doit constituer le seul critère. C'est l'inverse qui est vrai. Le penser scientifique n'est jamais qu'une forme dérivée,et,en tant que telle,durcie,du penser philosophique. La philosophie ne prend jamais naissance à partir de la science,ni grâce à la science"(4)

Voilà donc un domaine du savoir et du questionner qui échappe aux procédures et aux verdicts scientifiques: c'est la philosophie,-- en tant qu'elle est,justement,"métaphysique"(5). Dans le même sens,Jaspers relève que la clarté de la connaissance scientifique est illusoire,trompeuse,en ce qu'elle

---

1) Franck,p.254. Voir le texte de J.Monod cité ci-dessus,§4,-b-.
2) Voir Prigogine et Stengers,p.16-17,39-41.
3) Lévy-Leblond,"Physique",p.151-152 (voir tout le développement p.150-152).
4) Heidegger,"Introduction",p.37.
5) Ibid.,p.30.

masque notre obscurité essentielle,notre énigme originelle: elle éblouit,mais n'éclaire pas!(1).

On assiste ici à une sorte de "déborde-ment" de la science par un savoir et un questionnement qui ne reconnaissent pas ses critères et refusent de s'y soumettre. Ambacher déplore la perte du sentiment de la nature et de l'expérience intuitive de la nature qui caractérise l'âge scientifique(2). Le collectif "Survivre" trace un clivage entre les adeptes de la science et de la technologie et les adeptes de la vie "dans toute sa richesse et sa variété"(3).

De fait,tout semble se passer comme s'il existait réellement deux biologies,deux physiques,deux perceptions de la nature qui s'entrecroisent,parfois s'opposent et parfois se métissent dans nos sociétés: celles des laboratoires,des écoles et des manuels,et celles,bien différentes,des communions et des solidarités immédiates.C'est ici la vie,en ses primitivités frustes et spontanées,qui proteste contre le règne de l'abstraction et des machines(4).

> "La conception scientifique et technique du monde qui prédomine actuellement est remise en question par l'expérience directe de l'univers,de ses merveilles et de son mystère"(5).

Le phénomène "hippie" et divers "naturalismes vécus"(6) sont sans doute les attestations les plus franches de cette protestation. Ils revendiquent et déploient un "savoir autre",généralement peu conceptualisé,mais dont il serait imprudent de nier la profondeur et l'intensité.

---

1) Jaspers,p.12.
2) Ambacher,p.56,67.
3) "(Auto)critique",p.48.
4) Voir Boutroux,p.357-364,367-371 et Prigogine et Stengers,p.97. A l'opposé,Bachelard pour qui la science vise l'utilité à l'esprit et non à la vie: "Formation", p.251.
5) C.Birch,in C.O.E.,"Science",p.44. Jaspers écrit:"S'il est vrai que les mathématiques sont l'instrument le plus efficace de la recherche naturelle,il n'en est pas moins vrai que la nature qu'elles permettent de connaître ne constitue qu'un petit secteur de la nature réelle. L'image mathématique de la nature ignore ce que nous appelons originellement et directement 'nature',telle que nous l'expérimentons qualitativement,telle que nous la voyons dans les phénomènes,telle que nous la vivons comme nature. Elle ne saisit que les aspects et formes quantitatifs de la nature"(p.279. Voir aussi p.163-167,301). On consultera également les remarques de Prigogine et Stengers sur les "deux cultures",où ils opposent le mécanisme au vitalisme(p.91-97). Les mêmes auteurs parlent encore de "deux sciences que tout oppose et qui pourtant décrivent le même monde":celle de la gravitation et celle du feu(p.195,215-216).
6) Par quoi je désigne tout ensemble ces courants de "retour à la nature" que sont le nudisme,les adeptes de la randonnée pédestre,les agriculteurs biologiques,etc. Voir le beau libre de Claudie Hunzinger:"Bambois,la vie verte",Stock,Paris,1973.

-g- Enfin,proche du domaine précédent,apparaît celui des "sciences parallèles",c'est-à-dire de ces sortes de sciences que contestent à la fois les méthodes,les finalités et les acquis de la science officielle(1). Il s'agit donc réellement de "sciences",mais qui se réclament d'autres méthodes,proposent d'autres finalités,s'enracinent dans d'autres présupposés et font état d'autres acquis.

On peut sans doute distinguer deux types de "sciences parallèles":

1°) Les survivances ou résurgences d'anciens savoirs pré-scientifiques: c'est le cas,par exemple,de l'alchimie,de l'astrologie,des médecines initiatiques,etc.;

2°) Les sciences qui prétendent englober dans leur champ d'attention des dimensions de la réalité négligées par la science officielle: c'est le cas,par exemple,des "gnostiques de Princeton",de la parapsychologie et des thérapeutiques non conventionnelles.

Dans la réalité,ces deux types de savoir interfèrent fréquemment et il arrive souvent que les scientifiques les englobent dans le même refus. Pour mon propos,il suffit de noter que,de part et d'autre,la science officielle est contestée au nom de nombreux "faits" qu'elle laisse pour compte. Deux exemples suffiront.

Jean-Louis Victor,dans un ouvrage consacré au guérisseur Carayon et aux phénomènes "PSI",s'en prend à la médecine officielle. Il lui reproche d'être ignorante de la puissance du psychisme. Il plaide en même temps en faveur d'une science "ouverte",c'est-à-dire capable d'intégrer la totalité du réel,y compris ses mystères et ses contradictions(2).

> "La science ouverte sera la science qui ne rejette pas, a priori,les apparentes contradictions expérimentales. L'homme a toujours voulu diviser,limiter,mesurer,mais il s'aperçoit peu à peu que rien n'est séparé,que tout est fonction de tout,et qu'une étude véritable doit prendre en considération l'ensemble des facteurs coexistants et contin-

1) Cette notion de "science officielle" est aisément repérable socialement:c'est la science communément enseignée dans les écoles et pratiquée dans les institutions subsidiées. Voir ci-dessus le texte de Franck,même paragraphe,section -d-.

2) J.L.Victor:"Michel Carayon,le chirurgien à mains nues,et la guérison 'PSI'", Belfond,Paris,1977. On notera qu'à l'inverse,Bachelard plaide résolument en faveur de la clôture de la science et de ce qu'il nomme son "droit de négliger" ("Formation",p.220-223).

> gents...Ces problèmes vont se multiplier jusqu'à l'éclatement total de l'esprit cartésien,qui a réellement freiné les grandes découvertes psychiques..." (Déjà des médecins,des psychiatres et des initiés) "ont appris que certaines de nos maladies ont leur cause dans une vie antérieure"(1)

On est ici en présence d'une médecine de type initiatique en ce qu'elle postule,au moins chez le guérisseur,le recours à une connaissance des mystères de la vie psychique. C'est donc au nom d'une croyance et d'une pratique fort anciennes que la science médicale officielle se voit mise en cause.

Pour la "Gnose de Princeton",au contraire, l'appui sur la science (surtout l'astrophysique) officielle est prépondérant. Mais cette science réduit la réalité par le clivage qu'elle opère entre matière et esprit(2). C'est pourquoi les adeptes de la "Gnose" contestent à leur tour la science,-- à laquelle, par ailleurs,ils recourent eux-mêmes et qu'ils pratiquent en spécialistes --,au nom d'une science supérieure,plus totale et,pour tout dire,"mieux informée":

> "Le matérialisme consiste à croire que 'tout est objet', 'tout est extérieur','tout est chose'. Il prend pour argent comptant le caractère 'surfaciel' de la perception visuelle et de la connaissance scientifique. Il prend pour 'endroit'(...) l'envers(...) des êtres... L'homme,par la science,mais par une science supérieure,transposée ou spiritualisée,peut accéder à l'Esprit cosmique et,s'il est sage en même temps qu'intelligent,y trouver le Salut"(3).

7//- La valeur de la connaissance scientifique de la nature.

-a- Dès les premières traces d'humanité se rencontrent les premières traces de "science", c'est-à-dire d'une prise de l'esprit sur les choses. La fabrication et l'utilisation d'outils,aussi rudimentaires soient-ils,font en effet intervenir la pensée: l'outil suppose au moins la "prévision",et donc l'intelli-

---

1) J.L.Victor,op. cit.,p.28,32,42.
2) A propos du recul de la "suffisance" matérialiste en physique,voir Dubarlé,"Approches",p.129-130 et ci-dessus,§3,-b-.
3) R.Ruyer,p.59 et 57.

gence prospective(1).

Si l'on peut sans doute parler de connaissance déjà dans le monde animal(2),on peut plus encore dire qu'elle est coextensive de l'humain. Dans ce sens,la "date de naissance" de la science doit être recherchée au moins jusqu'à la "date de naissance" de l'espèce humaine,et probablement même en deça.

Il reste évidemment que les niveaux de connaissance doivent être distingués. J'ai évoqué ceci à propos de la connaissance utilitaire,affective,animiste,théologique et enfin scientifique de la nature. Même s'il n'est pas aisé d'établir des coupures nettes entre ces différents niveaux,on conçoit la légitimité de repérer les caractéristiques majeures de la démarche intellectuelle que nous nommons "science" au sens strict. Et même s'il n'est guère possible de s'entendre sur le point originaire de cette science,il reste possible d'esquisser les étapes principales du trajet de l'esprit scientifique jusqu'à nous et d'entrevoir les différentes images de la nature que cet esprit a progressivement modelées(3).

Un coup d'oeil rétrospectif sur ce trajet, englobant les trois derniers millénaires,nous donne le tableau d'une prodigieuse expansion de la connaissance scientifique et de la maîtrise de la nature qu'elle permet. On comprend aisément qu'un tel regard rétrospectif en vienne à parler d'une "montée" de l'esprit scientifique et à célébrer le progrès formidable de l'esprit humain. On comprend donc les enthousiasmes de Comte,de Renan, de Dodel,de Monod,de tant d'autres.

Pourtant l'essor scientifique n'a jamais pu se départir de relents nostalgiques et de questionnements inquiets. Notre temps,moins que tout autre,ne peut célébrer les "victoires de la science" sans hésitation ni angoisse. Et si l'ascension conquérante des sciences constitue un défi pour les rapports que l'homme entretient avec la nature,voici que ce défi est à son tour défié: la science,de nos jours,fait l'objet de suspicions accusatrices multiples. Boutroux déjà relevait qu'elle paraissait beaucoup moins assurée de ses conquêtes qu'à la fin du XIXème siè-

---

1) Voir Ruffié,p.238,240,299 et Leroi-Gourhan,I,p.86-89.
2) Où s'attestent en tout cas le travail,l'usage d'instruments et le langage: voir Richelle et Droz,p.223,290-297.
3) On trouve de telles esquisses notamment dans les ouvrages de Lenoble,Aubert ("Philosophie"),Moscovici ("Essai") et Ambacher,ainsi que,bien sûr,dans les histoires des sciences: voir,par exemple,P.Rousseau:"Histoire de la science",A.Fayard, Paris,1945.

cle. La fin du XXème permet de parler d'une "crise" de l'esprit,de la connaissance et de la pratique scientifiques. Et,au coeur de cette crise,se découpe la plus simple et la plus lancinante des questions: connaissons-nous la nature?

Cette question ne porte pas sur la justesse de la science,ni sur la réalité de ses performances,mais plutôt sur leur qualité. Connaissons-nous "bien" la nature? La connaissance de la nature infime ou énorme que nous avons acquise et que nous poursuivons,est-elle bien adéquate à la nature elle-même? Est-ce bien toute la nature que nous connaissons et manipulons? -- On rappelle ici les limites infranchissables de la connaissance scientifique,on rappelle aussi ses inévitables présupposés et on en vient finalement à relativiser sa prétention à l'objectivité. En outre, on conteste la "qualité" de la vérité scientifique et on relève le coût de ses réalisations. Certains vont jusqu'à prôner d'autres modes de savoir et d'autres "sciences".

-b- Au coeur de cette "crise",nous rejoignons cette autre question rudimentaire: pourquoi l'homme cherche-t-il à connaître la nature?...pourquoi l'homme est-il devenu "savant"? Car on pourrait imaginer,pour l'espèce humaine,un tout autre parcours évolutif,à l'image du destin des espèces animales: l'homme aurait pu s'en tenir à ce minimum de "science" qu'exigent ses solidarités immédiates avec êtres et choses. Il aurait pu,comme l'animal,se borner à ne connaître de la nature que ce qui satisfait ses conditions de vie et de survie...Il aurait pu...oui,sans doute, mais il n'eut pas été l'homme. La science,encore une fois,est coextensive de l'humain. On peut imaginer que l'homme n'eût pas existé,mais on ne peut penser à l'homme en dehors de ce trajet évolutif de son action et de sa pensée.

Il reste pourtant que ce trajet évolutif pose question. Et d'abord: a-t-il été vécu de plein gré ou bien la science doit-elle être perçue comme une implacable "ἀνάγκη" à laquelle l'homme devait se soumettre? La science est-elle notre histoire ou notre destin? Qui répondra? Qui rendra compte de cet improbable "clinamen" qui,de l'espèce "homo" aboutit à l'"homo sapiens"? Quand nous considérons le formidable essor de nos connaissances de la nature,et de nos techniques d'exploitation, la somme de bienfaits et de méfaits qu'il comporte,les victoires et les défaites dont il s'accompagne,les promesses et les inquiétudes qui composent son présent et son avenir,--nous demandons naïvement:

pourquoi en fut-il ainsi? Pourquoi cette aventure et cette longue émigration? Pourquoi la science et la technique?

Sans doute peut-on estimer que destin et histoire s'y conjuguent. De toute façon,il en est ainsi pour nous, tard venus dans cette "ascension". Nous en héritons, pourtant elle n'est pas notre oeuvre,elle nous précède de loin,nous encercle et nous conditionne,elle nous "pré-destine". Mais elle ne nous est pas non plus étrangère,puisque nous nous employons à la continuer,à la comprendre,à la questionner et parfois même à l'infléchir. Si la science est notre destin,elle est aussi notre histoire. Nous ne savons pas trop bien d'où elle procède,mais nous pouvons demander où elle va.

-c- Qu'est-ce que la science nous a donné?

On peut répondre à cette question en considérant les deux domaines où les effets de la science sont les plus manifestes:celui du pouvoir et celui du savoir. Dans le premier cas,on considère les "bienfaits" pratiques de la science. Dans le second,on relève son projet unitif et son idéal d'objectivité.

Selon l'opinion commune,les "bienfaits" de la science pour l'humanité sont innombrables. La médecine et la pharmacie constituent ici le paradigme le plus universel et le plus évident. D'une manière générale,on professe que la science nous a permis de remporter de nombreuses victoires sur la nature hostile. L'opinion commune ne se trompe pas,mais elle risque de simplifier indûment l'apport de la science,d'abord en ne le saisissant qu'au seul niveau de ses acquisitions pratiques et des techniques qu'elles ont permises,ensuite en laissant dans l'ombre le fait que,même cette médaille-là,comporte son revers(1). De toute façon,l'apport de la science dépasse le domaine de ses performances.

Lalande fournit,de la science,cette définition:

> "Ensemble de connaissances et de recherches ayant un degré suffisant d'unité,de généralité,et susceptibles d'amener les hommes qui s'y consacrent à des conclusions concordantes,qui ne résultent ni de conventions arbitraires,ni des goûts ou des intérêts individuels qui leur sont communs, mais de relations objectives qu'on découvre graduellement, et que l'on confirme par des méthodes de vérification définies"(2).

---

1) A propos de celui-ci,voir ci-dessus,§6,-c-.
2) Lalande,p.954. C'est moi qui souligne.

Cette définition comporte plusieurs traits. Deux d'entre eux me paraissent décisifs: d'abord la science est un savoir tendantiellement unitif; ensuite elle est un savoir tendantiellement objectif.

Le premier trait apparaît déjà chez les présocratiques. Leur recherche du principe matriciel des êtres et des choses est celle de l'unité de la diversité. Dans un monde qui,à l'observation banale et quotidienne,apparaît comme une infinie multiplicité,Thalès et ses successeurs ont cherché à percevoir une unité,une cohérence. Leur enquête les a mené vers la définition d'une substance originelle et matricielle. Grâce à elle,on pouvait commencer à classer les phénomènes et donc à ordonner le cosmos. Les premiers atomistes s'en tiennent à cette perspective. Beaucoup plus tard,le dégagement des "lois de la nature" tendit encore à la même fin: percevoir et préciser les constantes régissant l'infini foisonnement de la nature. Plus près de nous,la découverte scientifique de l'atome permet de faire un pas de plus dans la même direction: ce n'est plus une "substance" que l'on atteint,ni simplement des "lois",mais un principe énergétique. C'est désormais cette notion d'énergie qui forme le lien entre êtres et choses,comme,aussi bien,entre être et devenir(1). Elle constitue ce substrat unitif du cosmos,sa "matière",son "étoffe" intime.

Mais si la science n'a cessé de tendre vers cette unité matricielle du monde,elle est loin de l'avoir fait en front unique. La science n'existe que comme infinité de "sciences" diverses,généralement peu communicatives,et qui répondent à des critériologies désaccordées. On est encore loin,sans doute,de cet "ensemble de connaissance...ayant un degré suffisant d'unité" dont parle Lalande,et plus loin encore de cette science unique et universelle rêvée par les anciens(2). En sorte que,si la science contribue,d'une part,à ordonner et unifier la nature en en dégageant l'étoffe intime,d'autre part,elle se présente à nous comme un vaste panorama de connaissances disjointes. En sorte aussi que,si,d'un côté elle répond au besoin de cohérence qu'affirme notre esprit,de l'autre,elle l'écartèle ou le confine dans des spécialisations cloisonnées.

---

(1) Voir Bachelard,"Nouvel esprit",p.63-86.
(2) Voir ci-dessous,III,4.

-d- La définition de Lalande relève un deuxième élément de la science: la connaissance objective, distinguée ici des "conventions arbitraires" et des "goûts ou des intérêts individuels". J'ai déjà parlé de ceci, mais je dois y revenir dans la perspective de la question: Qu'est-ce que la science nous a donné? -- Quand on parle d'une connaissance objective de la nature, on veut dire que la science nous a permis de rencontrer la nature comme "différence", de la considérer avec recul et de la prendre pour objet d'un savoir. Par là, la science réalise notre destin d'"homo". L'animal ne connaît la nature que par son immersion en elle, comme proximité immédiate et indissociable. En fait, il ne "connaît" pas vraiment, il participe. Pour autant qu'il nous soit possible d'en juger, la nature environnante ne peut être, pour l'animal, qu'"indifférente" ou "intéressante", c'est-à-dire qu'il la rencontre de manière égocentrique. L'homme seul, nature parmi d'autres, s'est vu doter de cette mission de se connaître et de connaître son milieu avec recul. L'homme seul, en ce sens, peut choisir d'être "éco-logiste". Partenaire, mais distinct; participant, mais critique; nature, mais culture: la science nous a permis de connaître tout à la fois notre appartenance et notre différence. Et donc elle nous a constitués responsables de nos choix naturels.

En un sens, on peut dire que la science nous a dérobé la nature, comme matrice et comme immédiateté communielle, mais c'était pour nous la rendre comme partenaire. Elle a distendu nos solidarités spontanées et primaires, mais elle a permis qu'apparaisse une solidarité connue et voulue. Elle nous a donc donné la nature une deuxième fois, -- sous les espèces du savoir, du pouvoir et du vouloir.

On comprend que, dans cette perspective, on puisse célébrer la "vérité scientifique", c'est-à-dire essentiellement la pénétration de l'esprit dans la constitution des êtres et des choses. La science de la nature est "vraie", du moins tendantiellement, en ce qu'elle nous fait découvrir les ressorts du monde immense ou minuscule qui nous entoure, non plus en fonction de nos goûts, de nos intérêts ou de nos choix arbitraires, mais dans son altérité(1). Elle nous empêche de "rêver" la nature. Elle nous empêche

---

) K.Popper définit ainsi la "vérité scientifique": "J'accepte la théorie du sens commun(...) que la vérité est une correspondance avec les faits (ou avec la réalité); ou, plus précisément, qu'une théorie est vraie si, et seulement si, elle correspond aux faits" ("Connaissance", p.55. Voir aussi p.70, 82-83).

aussi de nous en tenir à nos impressions frustes et immédiates. Elle forme le projet de nous "désaveugler" en nous dévoilant la réalité.

La science,pour cette raison,peut être dite "réaliste". En se fiant au contrôle expérimental,elle entend se soumettre à la réalité "extra nos". Le savant ne peut guère douter de la réalité,extérieure à l'esprit,du monde qu'il étudie,fût-ce le monde humain. Prigogine et Stengers ont expliqué très clairement ceci en relevant les limites et les oppositions que la science rencontre dans son objet:

> "La science peut être décrite comme un jeu à deux partenaires: il s'agit de deviner le comportement d'une réalité distincte de nous,insoumise à nos croyances,à nos ambitions comme à nos espoirs. On ne fait pas dire tout ce qu'on veut à la nature...L'objet interrogé ne manque pas de moyens pour démentir l'hypothèse la plus plausible ou la plus séduisante"(1).

Bref,la nature résiste,et par là-même,elle se révèle comme altérité non réductible à nos esprits. En outre,ce que l'on nomme le "succès" ou la "performance" d'une théorie scientifique provient de son accord avec une réalité qui lui est extérieure(2). C'est pourquoi la science reste rigoureusement observatrice et expérimentatrice: elle entend par là se conformer au monde extérieur. Elle entend ne formuler de lois et de systèmes référentiels que sous la mouvance de la réalité(3). Popper a souligné,à de nombreuses reprises,cette volonté réaliste de la science. Il a notamment insisté sur l'importance des "tests" pour vérifier,ou plutôt pour falsifier,une théorie scientifique(4). Or le "test" représente ici la soumission de l'esprit connaissant à la réalité connue.

> "C'est toujours l'expérience qui nous préserve de suivre une piste sans issue,qui nous aide à sortir de l'ornière et nous met au défi de découvrir une voie nouvelle"(5).

Popper a en outre énoncé plusieurs arguments en faveur de ce "réalisme",à commencer-- car il en est très soucieux!-- par celui du sens commun(6). Il écrit notamment ceci:

> "Il y a d'excellentes raisons de dire que ce que nous essayons de faire en science,c'est de décrire et (autant que possible) d'expliquer la réalité"(7).

Prigogine et Stengers,p.12 (souligné par les auteurs). Voir p.51,188,190-291.
Ibid.,p.12,89-90. Voir Popper,"Logique",p.106-107 et "Connaissance",p.80-81.
Voir Heisenberg,"Physique",p.79-80,115,121.
Popper,"Logique",p.36-37,46,100-103,256,274,279-282,etc.
Ibid.,p.274.
Popper,"Connaissance",p.48-54. Voir Heisenberg,"Physique",p.222,267-270.
Popper,"Connaissance",p.51.

-e- Pourtant la science ne prétend pas,-- ne prétend plus!-- être une simple description de la réalité en elle-même.

> "La physique classique(1) peut être considérée comme une idéalisation dans laquelle nous parlons du monde comme étant entièrement séparé de nous"(2)

Or,dans la physique contemporaine,

> "l'homme,en tant que sujet de la science,est introduit grâce aux questions posées à la Nature dans les termes a priori de la science humaine; la théorie ne permet pas une description entièrement objective de la Nature"(3).

> "Il faut nous rappeler que ce que nous observons,ce n'est pas la Nature en soi,mais la Nature exposée à notre méthode d'investigation"(4).

La science est "réaliste" en ce double sens qu'elle ne peut douter que la réalité appréhendée par elle soit bien extérieure à l'esprit connaissant et qu'elle entend s'y ordonner et s'y soumettre. Mais la science est fille de l'esprit(5). La réalité qu'elle rencontre,c'est celle que l'oeil peut atteindre, ou que l'expérience peut vérifier ou que la pensée peut ordonner et comprendre. C'est donc toujours une réalité "pour nous"(6). C'est pourquoi le réalisme de la science n'est pas lui-même scientifique. Il est,comme dit Popper,"métaphysique"(7). Et cet auteur précise:

> "Ma thèse est que le réalisme n'est ni démontrable,ni réfutable...Mais on peut argumenter à son propos,et le poids des arguments en sa faveur est écrasant"(8).

> "Pour résumer,je propose qu'on accepte le réalisme comme la seule hypothèse sensée,-- comme une conjecture à laquelle aucune alternative sensée n'a jamais été proposée"(9).

Ceci ne constitue pas une disqualification du réalisme,mais plutôt sa relativisation(10):le réel est "phénomène",c'est-à-dire indissolublement réel hors de nous et réel pour nous. Il est à la fois l'altérité que nous rencontrons et le produit de cette rencontre. C'est pourquoi Bachelard a pu énoncer cette

---

(1) C. à d. la physique des XVIIème-XIXème siècles.
(2) Heisenberg,"Physique",p.128.
(3) Ibid.,p.129.
(4) Ibid.,p.55.
(5) Voir ci-dessus,§5,-j-.
(6) Voir ci-dessus,§5,-k-.
(7) Popper,"Connaissance",p.50.
(8) Ibid.,p.58.
(9) Ibid.,p.52.
(10) Heisenberg parle à ce propos de "réalisme pratique" et le distingue des réalismes "métaphysique" et "dogmatique. Voir "Physique",p.91-97.

te proposition audacieuse:

"Le monde scientifique est notre vérification"(1).

Cela revient à dire que nous abordons le monde avec nos questions, nos regards,nos hypothèses,nos théories,nos projets expérimentaux. Et quand nous trouvons effectivement "quelque chose",un "objet", ce ne peut être la réalité en elle-même,mais la réalité pré-ordonnée et pré-conçue par nos esprits(2).

C'est pour cette raison que Bachelard parle ici d'un "réalisme de seconde position"(3),pour le distinguer du réalisme spontané du sens commun. On pourrait tout aussi bien énoncer qu'il s'agit d'un réalisme gros d'une rationalité,ou encore que la réalité visée par la science n'est pas la réalité brute, mais la réalité construite(4).

-f- Dès lors,on le voit,la nature que la science nous ravit,puis nous restitue,elle nous la ravit à nouveau, pour nous la restituer encore: cette fois,comme notre "vérification", ou,plus simplement,comme nature empreinte de connaissance.

Ce que la science nous a donné,tant dans le domaine pratique que dans le domaine théorique (comme unité et comme objectivité),se trouve affecté d'une lourde incertitude. C'est sur cet arrière-fond que se profilent,tout au long de l'histoire des sciences,<u>les trois questions suivantes</u>:

1°) la difficulté d'un accord au sujet des produits de la science;
2°) la requête d'un savoir unitif;
3°) le conflit des épistémologies.

-g- Notre science reste celle d'une espèce animale qui,si elle a pris recul par rapport à sa naturalité immédiate, n'a jamais pu congédier celle-ci. Notre science est "naturelle", non seulement en ce qu'elle a pour objet la nature,mais aussi et d'abord en ce qu'elle a pour sujet un être de nature: l'homme. Elle est une science "émergente",mais pas une science "transcendante".

Bachelard,"Nouvel esprit",p.15.
Ceci justifie que certains théoriciens marxistes taxent la physique moderne du monde occidental d'"idéaliste": voir Heisenberg,"Physique",p.174-182.
Bachelard,"Nouvel esprit",p.9.
Ibid.,p.5-7.

La science humaine ne peut prétendre être davantage que l'homme lui-même:limitée et partielle(1). Quand elle ignore ceci,la science devient un dangereux instrument d'absolutisme.

Science et modestie s'appellent réciproquement. Les "exploits" cognitifs et techniques de notre temps ne soustraient pas l'homme à cette modestie: exploits,certes,mais exploits simplement humains. La science ne sort pas de l'humain.

C'est dire,d'abord,qu'elle n'est pas connaissance ultime. Même en tant que quête d'objectivité,la science n'ignore pas la part de subjectivité humaine qui la préconditionne.

> "Le théoricien pose certaines questions déterminées à l'expérimentateur et ce dernier essaie,par ses expériences,d'obtenir une réponse décisive à ces questions-là et non à d'autres",note K.Popper(2).

Ce processus de questionnement et de recherche qui constitue la science lui permet de progresser,mais dans la ligne de nos questions, c'est-à-dire aussi;dans le prisme de notre capacité questionnante(3).

Au reste,la science contemporaine paraît plus consciente que sa devancière du XIXème siècle de cette assignation à la modestie. Elle professe un scepticisme tonique à l'égard des systèmes totalisateurs et des dogmatismes(4). Elle se définit davantage comme quête que comme acquisition(5). Elle se veut connaissance ouverte et se défie de toute clôture sur elle-même(6). Et donc elle a abandonné son rêve d'omniscience(7) pour se déclarer ouverte à d'autres approches de la réalité(8). En 1929 déjà,E.Boutroux constatait que les prétentions épistémologiques de la science s'étaient faites plus réservées:

> "Naguère encore,la science était la connaissance absolue de la nature des choses. Elle était le savoir,certain et définitif,par opposition à la croyance,variable et individuelle; et, forte des conquêtes qu'elle devait à la découverte de ses vrais principes,elle ne voyait pas de limite à sa portée et à ses droits...Mais n'est-il pas juste de dire que cette conception de la science,comme savoir absolu et sans bornes,ne s'est pas maintenue,et que la science d'aujourd'hui se fait, de sa signification,une idée tout autre?"(9).

Voir ci-dessus,§5.
Popper,"Logique",p.107.
Ibid.,p.26-28,286. Voir aussi Prigogine et Stengers,p.98-99,220-222,231-233,etc.
J'ai évoqué ceci au § 5,-h-i-j-k-.
Voir Boutroux,p.351 et Popper,"Connaissance",p.112.
Voir Popper,"Logique",p.285-287.
Voir Prigogine et Stengers,p.285-289.
Ibid.,p.272.
Ibid.,p.64,294-295.
Boutroux,p.229.

-h- Il est probablement permis de faire ici un pas de plus,en rappelant l'affirmation de Weizsäcker:

> "La nature a précédé l'homme,mais l'homme a précédé les sciences de la nature"(1).

Que la nature ait précédé l'homme peut s'entendre en plusieurs sens. Au sens évolutif:l'homme apparaît très tardivement dans la chaîne des êtres. Au sens écologique: partout où l'homme s'implante,la nature l'y a devancé. Au sens anthropologique aussi:c'est comme nature que l'homme devient culture. Mais ces différentes significations n'épuisent pas le propos. La nature a précédé l'homme,surtout,en ce sens qu'elle est un "déjà là" que l'homme n'a pas constitué lui-même. Quoi que l'on puisse dire sur la transformation de la nature par l'homme,il s'agit toujours d'une action sur un donné antérieur. Un "donné":voilà le mot qui,ici,emporte l'évidence. La nature n'est pas notre fait. La science s'occupe de ce qui nous précède et nous excède de toutes parts. Elle a affaire au donné antérieur à ses prises et à ses méprises. Elle n'existe que par rapport à lui(2).

Et Weizsäcker ajoute à bon droit que l'homme lui-même est un "donné" antérieur à la science,en ce sens au moins que la science n'existe que comme "science de l'homme". Sans homme,il n'y a pas de science au sens strict.

C'est donc dans un double sens au moins que l'on peut parler du don qui fonde et génère la science: dans son objet et dans son sujet. Cet énoncé de Weizsäcker appelle à la modestie radicale,en ce qu'il évoque cette double condition de possibilité de la science,cette double "antériorité" dont elle vit. Elle est fille d'un double "don":celui de la nature à l'homme,celui de l'homme à la nature. On conçoit que le philosophe et le théologien aient ici à prolonger les lignes. Tel n'est pas présentement mon propos. Mais,plus simplement,de rappeler que toute science se meut à l'intérieur d'un double don,qu'elle n'est donc ni originaire,ni ultime. La science est "de l'homme" en ce sens que toute sa valeur consiste à faire valoir le double don qui la fonde et qui la limite.

-i- Il faut faire un dernier pas. Que la vérité et la valeur de la science soient relatives à l'homme signifie qu'elles lui permettent de connaître et de maîtriser le

---

Cité in Heisenberg,"Physique",p.53.
Prigogine et Stengers:"La nature n'est pas faite pour nous et elle n'est pas livrée à notre volonté"(p.296).

monde comme monde de l'homme,de s'y retrouver et de s'y établir. La vérité et la valeur de la science sont ordonnées au bien de l'homme dans le monde. Elles sont une vérité et une valeur "pour l'homme". C'est ici la question de la finalité scientifique qui prend corps. On peut et on doit demander si la science se souvient qu'elle est faite non seulement "par l'homme" mais aussi "pour l'homme"(1).

On cite parfois des exemples de savants qui ont refusé de divulguer leurs découvertes pour des raisons de morale sociale,et d'autres qui ont déserté leurs recherches pour le même motif(2). La science,en effet,ne peut être pratiquée en feignant d'ignorer les suites possibles -- qui peuvent être ruineuses! -- de ses découvertes. Le collectif américain "Science for the People" s'est montré très attentif à cette question de la finalité de la science(3). De nombreux autres groupes scientifiques,dans le monde occidental,se déclarent de nos jours soucieux que la science ne perde pas de vue sa "vérité humaine"(4).

Ce genre de questionnement peut prendre une allure nettement polémique(5). C'est que son enjeu est de taille: la science est sans doute parvenue à un point où elle peut s'avérer proprement désastreuse. Il est permis de nourrir quelque inquiétude lorsque K.Popper définit l'entreprise scientifique comme un "troisième monde",distinct non seulement du monde physique des sensations(le premier monde),mais aussi du monde moral des faits de conscience(le deuxième monde)(6). Un troisième monde? -- Celui des théories,des livres,des bibliothèques,c'est-à-dire en un mot celui de la culture scientifique spécialisée. L'image prête en tout cas à confusion en ce qu'elle suggère une autonomie de la science par rapport à l'existence concrète et aux valeurs collectives. On trouve également chez Bachelard une orientation du même type,notamment dans son combat obstiné contre les évidences immédiates et les actions utilitaires(7),ou dans son apologie de l'abstraction mathé-

---

Voir Heisenberg,"Nature",p.34-36; tout ce livre de Heisenberg est parcouru par une telle interrogation. Voir aussi Prigogine et Stengers:"Ainsi la science s'affirme aujourd'hui science humaine,science faite par des hommes et pour des hommes..."(p.281, souligné par les auteurs).

Voir "(Auto)critique",p.54. L'"affaire Oppenheimer" est une illustration célèbre de ces réticences morales: voir Leprince-Ringuet,p.203-207.

Voir le texte de ce collectif in "(Auto)critique",p.53-75.

Voir une liste de groupes in "(Auto)critique",p.299-304.

Voir ci-dessus,§6.

Popper,"Connaissance",p.20.

Voir notamment:"Nouvel esprit",p.15-16,38,43,71,74-79,87,89-91,129,134,145,162,177.

matique contre la simplicité existentielle(1). Ici aussi s'esquisse une sorte de "troisième monde",soigneusement coupé des naïvetés premières et secondes. Et Bachelard n'en fait pas mystère:ceux qui s'y meuvent peuvent éprouver d'intenses satisfactions:

> "La nature naturante est à l'oeuvre jusque dans nos âmes; un jour,on s'aperçoit qu'on a compris. A quelle lumière reconnaît-on d'abord la valeur de ces synthèses subites? A une clarté indicible qui met en notre raison sécurité et bonheur. Ce bonheur intellectuel est la marque première du progrès"(2).

De telles déclarations laissent perplexe et vaguement inquiet. Bonheur intellectuel? Les apprentis-sorciers eux-mêmes,à commencer par Faust,ne l'ont-ils pas quelque jour éprouvé? Science sans conscience? Et ne se pourrait-il pas qu'on aboutisse à ce point: science sans existence?

En tout cas,la contestation contemporaine de la science paraît tonique au moins à ce point-ci: rappeler le "pour l'homme" de la science,-- ce "pour l'homme" sans lequel une finalité eudémonique risque bien de tourner court,et sans lequel,même,la science s'avérerait indéfendable en valeur et en vérité.

Il reste,sans doute,que de telles interpellations demeurent vagues et généreuses à peu de frais. C'est dans chaque cas que le "pour l'homme" devra être défini. Et il n'est pas impossible que telle perspective,menaçante à court terme,s'avère bénéfique à terme long. Pourtant,il vaut probablement mieux ne pas s'approcher trop innocemment des frontières. Et,même si la question de la finalité scientifique ne peut être tranchée dans l'abstrait, du moins convient-il qu'elle occupe le champ de vision des scientifiques eux-mêmes,plutôt que d'être laissée aux aléas de l'histoire.

-j- En fin de compte,<u>connaissons-nous la nature</u>? Quelle est la "vérité" et quelle est la "valeur" de notre connaissance de la nature? -- Il se trouve que la crise de l'épistémologie scientifique qui se manifeste dans notre temps est contemporaine d'une autre crise,celle de l'ordre culturel et social. N'existe-t-il aucun rapport souterrain entre les deux? Que la contestation de la science se développe et se radicalise dans le temps de mai 1968,des hippies,des inquiétudes écologiques et de l'ébranlement des idéologies socio-politiques (marxistes et libérales), est-ce le fait du hasard?

---

1) Bachelard,"Nouvel esprit",p.139-170.
2) Ibid.,p.182-183.

> "Comment ne pas être frappé par l'homologie des catastrophes de science,de société,de cosmos? Par l'étonnante coïncidence entre la crise de l'ordre social et la crise de l'ordre cosmique?...Est-ce l'incertitude de notre devenir social qui se projette sur le cosmos? Est-ce un rapide du devenir cosmique qui s'accélère et s'affole localement aujourd'hui dans et par notre devenir anthropo-social? N'est-ce pas plutôt mon esprit qui,incertain par nature et par culture,projette ainsi sa propre inquiétude et sur la société et sur le cosmos? Et n'est-ce pas surtout tout cela à la fois?"(1).

Mais alors n'y a-t-il pas entre "tout cela à la fois" une étonnante circularité intercausale? En sorte que notre connaissance de la nature serait rigoureusement inséparable de notre vécu social,comme celui-ci serait intimement tissé à celle-là? En sorte aussi que le cosmos-objet,qui précède et génère le sujet connaissant,serait à son tour précédé et généré par lui? En sorte,enfin,que l'univers cosmo-physique et l'univers anthropo-social seraient,chacun à sa façon,tout à la fois le producteur et le produit de l'autre?

Connaissons-nous la nature? La connaissons-nous véritablement? Quelle est la nature de notre connaissance de la nature? Et d'abord: qu'est-ce que connaître?... Mais cette question initiale risque bien d'être une question sans réponse. Car comment connaîtrions-nous la connaissance sans déjà la mettre en oeuvre,sans déjà répondre en posant la question?

Nous rencontrons encore ici le défi de la science,à la fois celui qu'elle provoque et celui qu'elle subit. Du moins peut-on estimer qu'une science qui ose mener à son propre sujet un tel questionnement restera modeste dans ses conquêtes et prudente dans ses finalités.

) E.Morin,"La méthode",I,p.91,92 (souligné par l'auteur).

CHAPITRE III.

LE DEFI DE L'ECOLOGIE .

1//- Repères.

-a- L'inquiétude écologique semble avoir accompagné sourdement l'essor des sciences et des techniques,et appartenir à cette frange de "conscience lourde" que la science a fréquemment sécrétée. J'en fournirai quelques exemples au paragraphe suivant. Cette inquiétude prenait tour à tour la forme d'un rappel obstiné de la dépendance naturelle infranchissable de l'homme,du respect de ses conditions d'habitation et de vie saine sur la planète,de la valeur de ses solidarités primaires et des dénonciations de l'existence artificielle des centres urbains.

Habituellement,ce type de réaction a surtout visé les diverses nuisances qui accompagnent la vie sociale. Mais,de nos jours,son enjeu est beaucoup plus vaste: il concerne le savoir qui a rendu possible,et même favorisé,les distancements entre l'homme et la nature. Par là,il affronte la science autant que la technique,le savoir autant que le pouvoir et l'avoir.

-b- Le sens du mot "écologie" comporte plusieurs ramifications. Le fond commun reste assurément celui que lui a donné son créateur, Ernst Haeckel, en 1866: la connaissance des interrelations des êtres entre eux et avec leur milieu. Mais au moins quatre veines de signification s'originent dans ce fond commun et se distinguent à partir de lui.

1°) Le mot écologie relève toujours des sciences naturelles: il désigne alors l'étude des milieux où vivent les êtres et les rapports qu'ils entretiennent entre eux ainsi qu'avec ces milieux. C'est bien la science de l'"οἶκος", c'est-à-dire de l'habitat, celui-ci étant entendu au sens de support organique et inorganique. Dans cette perspective, on traitera, par exemple, de l'écologie des plantes, des insectes, des mammifères, de l'homme, etc., -- c'est-à-dire de n'importe quel être vivant(1).

2°) Le mot écologie désigne également la gestion de la nature par l'homme. A ce niveau, il concerne les sciences que nous disons "humaines": l'économie, l'urbanisme, la politique, etc.

3°) Le mot écologie peut encore englober les deux sens précédents et s'appliquer à une réflexion sur les interrelations des divers savoirs scientifiques(2). On est ici dans le domaine de la philosophie des sciences.

4°) Enfin le mot écologie est appliqué à des projets d'existence individuelle et sociale. C'est que le souci de rétablir une harmonie entre l'homme et la nature implique le renouvellement des comportements économiques et politiques, de nouvelles finalités industrielles, une nouvelle appréciation du travail, de la consommation, de la santé, etc. Dans cette veine, on plaide pour une société nouvelle, la société écologique, pour un style de vie nouveau, l'existence écologique, pour des attitudes de rupture, une éthique écologique(3). L'écologie quitte ici le domaine de la recherche scientifique et technologique pour prendre la forme d'un mouvement culturel, social et politique. Les leaders du mouvement se portent parfois candidats aux fonctions publiques.

On notera, dans ce domaine, l'extension considérable de l'écologie dans notre temps. Elle se traduit notamment par la prolifération de monographies sectorielles, d'instituts, de chercheurs et de diplômes. Voir dossier "Le Monde", p.5-11.

"Discipline d'intégration qui fait le lien entre les sciences physiques, les sciences biologiques et les sciences humaines" (P.Odum, p.IV).

Voir par exemple le récit attachant de C.Hunzinger, "Bambois, la vie verte", Stock, Paris, 1973; ou le programme des "Enfants d'Aquarius", "Manuel de la vie pauvre", Stock, Paris, 1974; ou encore la réflexion chrétienne dans "Nature menacée", p.35-44.

-c- Il est clair que les sens 2,3 et 4 ne cessent pas de prendre appui sur le sens de base. Mais ils l'étendent considérablement,au point de promouvoir une nouvelle éthique, individuelle et sociale,et une nouvelle épistémologie scientifique. Quand on dit,de nos jours,que l'écologie est une "science jeune"(1), c'est précisément en raison de cette extension du sens de base. Celui-ci,au contraire,n'est nullement nouveau: l'étude du milieu n'a jamais été complètement absente des sciences naturelles. On la trouve déjà chez Aristote. Elle a largement précédé la création du mot "écologie".

Il va sans dire que les réflexions et repères qui suivent prennent surtout en considération les sens 2,3 et 4 indiqués ci-dessus.

2//- Racines.

-a- On pourrait trouver chez Platon certains développements étonamment proches des pétitions écologiques de notre temps. C'est le cas,par exemple,lorsqu'il s'en prend à l'abus de la médecine(2) ou au travestissement des arts en "flatteries"(3).

Chez Epicure également,on relèverait des accents écologiques dans la distinction qu'il instaure entre les diverses sortes de plaisirs. Certains d'entre eux sont réputés "vains" ou "non naturels": ce sont les pièges de l'avoir,qui témoignent d'une maladie de l'âme. D'autres sont "naturels mais non nécessaires", tels le plaisir gastronomique et le plaisir sexuel. D'autres enfin, sont à la fois "naturels et nécessaires": manger,boire,dormir,etc.(4).

Voir H.Friedel,in "Encyclopédie",p.5 et B.Charbonneau,"Nouveau fait social".
Platon,"Timée",89b.
Platon,"Gorgias",464b-465e.
Voir Epicure,"Lettre à Ménécée",in Diogène Laërce,I,p.258-269 et G.Rodis-Lewis, "Epicure et son école",Gallimard ("Idées"),Paris,1975,p.182-211. On comparera utilement avec Platon,"République",357 et 558d-561e.

Le naturaliste Pline (dit "l'Ancien",1er s. av. J.C.) professe également une vive méfiance à l'égard des artifices techniques,agronomiques et médicaux. Son souci est de ne déranger en rien la nature,de respecter les présents qu'elle nous fait, parcourue qu'elle est par une intentionnalité bonne,-- sous peine d'encourir ses revanches sous la forme de prodiges menaçants(1).

On a souvent noté diverses attestations plus ou moins anciennes d'un problème des déchets et des insalubrités dans les grandes agglomérations. Le Moyen Age occidental a connu ce problème(2).

Au siècle de l'essor scientifique,la perception d'un divorce croissant entre l'homme et la nature est ressentie douloureusement par Pascal: "Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraye"(3). Et la marquise mise en scène par Fontenelle confesse à son tour:

> "Voilà l'univers si grand que je m'y perds! Je ne sais plus où je suis! Je ne suis plus rien!...Cela me confond,me trouble,m'épouvante"(4).

Il est d'ailleurs remarquable que le XVIIIème siècle fera nettement retour vers la nature,après la mathématisation et la mécanisation que lui avait fait subir le XVIIème siècle. Rousseau apparaît ici comme le principal témoin de ce mouvement,en même temps que l'inaugurateur de la vaste réaction romantique qui parcourt les deux premiers tiers du XIXème siècle(5).

-b- Ces notations "pointillistes" veulent seulement faire apparaître que la préoccupation d'un rapport étroit entre l'homme et la nature n'est pas un fait de notre temps. Elle

---

1) Voir Lenoble,p.180-188 et Rosset,p.267-273. Jean Brun note les mêmes sentiments chez les Grecs: voir "Empédocle",Seghers,Paris,1966,p.40.
2) Voir M.Rodes,p.23-24; M.Cauvin,p.118-121 et surtout "Les dossiers de l'histoire", N°17,1979: "La pollution",p.33-39 ("La pollution médiévale en milieu urbain")
3) Pascal,"Pensées",N°91 de l'édition Chevalier (Gallimard,"Pleiade",Paris,1954, p.1113).
4) Fontenelle,"Entretiens sur la pluralité des mondes"(1686),Ed. Marabout-Université, Verviers,1973,p.105. Sur la crise de la nature au XVIIème siècle,voir Lenoble, p.334-337 et surtout Gusdorf,"Révolution",I,p.135-152.
5) Voir ci-dessus II,3,-b-. Même si les philosophes,en dépit de l'étymologie,ne sont pas de simple "amants de la sagesse",il faut bien reconnaître qu'ils ont souvent été cela AUSSI,-- par surcroît. Et dès lors il n'est pas surprenant qu'ils aient souvent plaidé,comme Epicure,comme Rousseau,pour une existence simple et dépouillée des artifices sophistiqués de la civilisation. De ce fait,ils recommandaient "prophétiquement" des valeurs de vie qui,de nos jours,sont prônées par les écologistes. Encore un exemple,frappant: F.Nietzsche,"Ecce Homo", Gallimard,Paris,1942,p.42-52.

plonge au contraire ses racines jusqu'à l'époque où la science occidentale s'est pour la première fois affirmée nettement,c'est-à-dire jusqu'à l'aurore de la philosophie grecque.

Pourtant,que le mouvement écologique contemporain puisse compter sur de lointaines racines et prendre appui sur de multiples cautions historiques,ne signifie pas qu'il ne soit qu'une réaction comme tant d'autres contre l'hégémonie scientifique et technique ou contre l'accroissement de l'artificialité humaine. Il y a davantage. Pour la première fois dans l'histoire,ceux qui plaident pour le respect des solidarités matricielles ne plaident plus seulement pour l'authenticité et le bonheur de l'homme,comme le faisaient Platon,Epicure ou Rousseau. Ils plaident pour la survie de l'espèce humaine et de la planète. De ce fait,le mouvement écologique contemporain se voit affecté d'une gravité et d'une urgence sans précédent. C'est dans ce sens que Derr a pu utiliser l'expression très forte de "révélation écologique"(1).

3//- Quelques traits principaux du défi écologique

-a- La première caractéristique du défi écologique qui marque notre temps est son large oecuménisme: non seulement il naît et se développe dans tout le monde industrialisé,et même dans certains pays du tiers-monde,mais encore il émane de groupes et d'instances ordinairement peu en rapport les uns avec les autres. Ce ne sont pas seulement les philosophes ou les poètes qui font entendre la voix de la solidarité naturelle,mais encore les politiques,les économistes et les hommes de science. L'entrée en lice de ces derniers est particulièrement remarquable en ceci qu'ils ont souvent défendu,dans le passé,l'image de la science "neutre", a-politique et a-morale. Or tout se passe comme si un nombre croissant de savants,naturalistes,physiciens,biologistes,adeptes des sciences humaines,avaient brusquement pris conscience d'un danger

---

Derr,p.49. Le mouvement écologique contemporain a également une histoire,au fil des décennies 60 et 70. Voir à ce sujet le dossier "Le Monde",p.12-35,ainsi que G.Billen et F.Toussaint:"Eveil et itinéraires de la conscience écologique",in R.N.,1978/10,p.256-266.

que la science et ses applications technologiques faisaient peser sur la planète. A cet égard,la remarque de Visser't Hooft mérite d'être notée:

> "Ne devons-nous pas arriver à un changement radical de toute notre attitude vis-à-vis de la nature? Il est impressionnant que cette question soit posée aujourd'hui,non seulement,et même pas en premier lieu,par les théologiens et les philosophes,mais par les hommes de science"(1).

-b- Pour l'essentiel,le défi écologique de notre temps peut être exprimé sous la forme d'un triple rappel et d'une double provocation.

1°) C'est d'abord,en effet,le rappel d'une dépendance non répudiable de l'homme à l'égard de la nature. Les distancements et les maîtrises que les sciences et les techniques ont permis à l'égard de la nature ne peuvent abuser. Pour son alimentation, pour son vêtement,pour son abri,pour son énergie,pour sa vie sociale, l'homme reste étroitement dépendant des sols,des sous-sols,des climats,des plantes,des animaux,de l'eau,de l'air,du relief,etc. Son émancipation à ces divers niveaux reste très relative. Mieux connue, mieux maîtrisée dans certains domaines,la nature n'est en aucun cas répudiée. Elle conserve sa fonction "maternelle" à l'égard du vivant.

2°) Non seulement cela: on doit aussi parler d'une interdépendance,c'est-à-dire d'une relation circulaire de dépendance. La nature dépend de l'homme,lequel dépend d'elle à son tour. En ce sens,on doit parler d'une unité matricielle des êtres et des choses. La détérioration d'un seul élément se répercute en chaîne sur tous les autres dans ce vaste écosystème qu'est la planète. L'astrophysique nous avait déjà rendus attentifs à cette unité matricielle par le film évolutif qu'elle trace de l'origine et du devenir de toutes choses: le vivant est né du non-vivant,il s'est développé par un processus de "complexité croissante" à partir de formes élémentaires de la vie. Il y a donc bien une chaîne interrelationnelle des êtres et des choses,une sorte de "congénitalité" de base qui interdit toute rupture de solidarité(2).

3°) Du même coup est rappelée à l'homme sa finitude,celle

Visser't Hooft,"Dionysos",p.176.

Voir par exemple R.Jastrow,"Des astres,de la vie et des hommes",Le Seuil,Paris, 1975,p.203-205. Pour sa part,P.L'Héritier écrit:"L'analyse scientifique des opérations fondamentales caractéristiques des êtres vivants:métabolisme,reproduction, excitabilité,adaptabilité,a maintenant progressé très loin,sans rien rencontrer qui ne soit réductible aux interactions physiques"(p.153).

de tous les vivants et celle de la planète. Le problème des ressources énergétiques a mis en lumière une telle finitude. De même,on sait aujourd'hui que la croissance technologique et économique bute sur d'infranchissables limites. L'homme est "condamné" à gérer prudemment sa maison et son capital,qui ne sont ni illimités,ni généralement renouvelables.

4°) D'où cette première provocation qui porte sur la finalité de nos savoirs,de nos pouvoirs et de nos avoirs. Les moyens existent pour l'homme d'accroître son hégémonie sur la nature et de saccager davantage celle-ci. Mais la mise en oeuvre de tels moyens, que vise-t-elle? A quoi tendent nos sciences,nos techniques,nos richesses? Quelle finalité poursuit leur constant accroissement? -- Ici, les écologistes n'hésitent pas à reprendre les prophéties les plus sombres,à parler d'apocalypse terrestre,de "jugement dernier"(1),-- bref à dire,avec Pierre Fournier:

> "Le paradis concentrationnaire qui s'esquisse et que nous promettent ces cons de technocrates ne verra jamais le jour, parce que leur ignorance et leur mépris des contingences biologiques le tueront dans l'oeuf"(2).

5°) A cette provocation pessimiste correspond un vigoureux appel à la conversion. Il est vrai que celui-ci prend des formes très diverses et qu'à cet égard,le mouvement écologique reste morcelé en plusieurs "projets":

- -l'aménagement sage et parcimonieux de nos conditions de vie actuelles;
- -les projets éthiques et économiques de vie naturelle,simple et pauvre pour tous;
- -la révolution socio-économique violente;
- -la fuite hors d'un monde condamné en direction de petites cellules de "vie saine",
- -etc.

En ces divers projets passe en tout cas un appel impérieux à une vie "autre",plus proche de la nature,plus sensible à ses charmes et plus étroitement dépendante de ses dons, -- une vie qui aurait congédié les nuisances physiques et psychiques de la civilisation hyper-industrielle. Ces "utopies" s'incarnent parfois dans des programmes politiques précis.

---

1) Titre d'un livre de G.R. Taylor,Calmann-Lévy,Paris,1970.
2) Cité in "Les enfants d'Aquarius","Manuel de la vie pauvre",Stock,Paris,1974,p.7. C'est sans doute l'aspect le plus frappant et le plus populaire du mouvement écologique contemporain. H.M.Enzensberger parle à ce propos de l'"hypothèse centrale de l'écologie humaine" et il l'énonce ainsi:"Les sociétés industrielles de la terre produisent des contradictions écologiques,qui les conduisent à la ruine dans un avenir proche"(p.189).

6°) Ces trois rappels et ces deux provocations qui constituent la trame du défi écologique de notre temps,retentissent principalement à trois niveaux:le savoir,le pouvoir et l'avoir. Par là, ils visent et atteignent la science,le travail et l'utilisation des objets.

4//- Le domaine du savoir.

-a- Le savoir universel et globalisant n'a sans doute jamais été qu'un mythe ou,au mieux,un idéal. Même les sociétés dites "archaïques" nous révèlent un découpage des fonctions, des savoir-faire et des compétences. Le grand projet d'Aristote, d'ailleurs assez largement réalisé,laisse pourtant dans l'ombre de nombreux domaines de la connaissance. De même en fut-il pour cet autre projet dont Diderot,d'Alembert et bien d'autres furent,au XVIIIème siècle,les patients promoteurs(1). L'"encyclopédie" du savoir ne peut jamais se réaliser pour cette raison que le savoir et ses méthodes sont constamment évolutifs.

Il n'en demeure pas moins que le cloisonnement croissant des savoirs,la concentration sur des objets de plus en plus circonscrits(2),pour des raisons de compétence et d'efficacité,-- bref: la "spécialisation" -- se sont avérés extrêmement onéreux et néfastes(3). Chaque discipline scientifique ne développe plus qu'une connaissance sectorielle,ce qui aboutit à une fragmentation infinie du réel. Dans le domaine des sciences humaines,par exemple,on assiste souvent à l'empilage de discours rigoureusement cloisonnés,dont ni l'individu,ni le groupe social ne peuvent faire usage. Consultant tour à tour son généraliste,son neurologue,son psychiatre et son psychanalyste ,le patient rencontre successivement quatre discours,quatre diagnostics et quatre thérapies: les savoirs le désarticulent.

> "Chaque discipline scientifique est une île. La spécialisation a empêché la plupart des scientifiques d'aller visiter d'autres 'champs' que le leur,aussi bien par peur de paraître insensés que par difficulté de communication...Rien que

1) Ou encore pour les entreprises audacieuses de Hegel,de Comte et d'Engels.
2) Voir Bachelard,"Formation",p.88,90,113-114.
3) Voir ci-dessus,II,6,-b-.

> dans la recherche sur le cerveau,cinq cent mille articles sont publiés chaque année. La neurologie est devenue une telle discipline ésotérique,à ce point morcelée en sous-spécialités,que les chercheurs ont de plus en plus de difficultés à communiquer,ne serait-ce qu'entre eux"(1).

Toute la science en souffrait,en souffre, -- ainsi que les objets de son étude. Les lamentations et les dénonciations étaient nombreuses,mais largement impuissantes(2). La science entend saisir et expliquer le réel,qu'il soit naturel,social ou individuel. Mais elle n'y parvient qu'en le fractionnant indéfiniment,c'est-à-dire en manquant la première "réalité" du réel:son unité écosystémique(3).

-b- A cet égard,l'écologie apparaît comme une <u>importante mise en question et en perspective de l'épistémologie scientifique</u>. Elle a rappelé qu'on ne connaissait véritablement un être vivant que quand on le connaissait dans sa complexité et dans ses interrelations avec son milieu.

> "Il est donc possible que dans un avenir rapproché le rôle primordial des écologistes soit de promouvoir l'approche globale pour contrebalancer l'approche 'réductionniste' maintenant bien ancrée dans la méthodologie scientifique"(4).

Le projet "encyclopédique" était donc juste et fécond,en dépit de son utopie: la nature nous apparaît réellement comme "encyclopédique"(5). Par là,l'écologie n'apparaît pas tant comme une science nouvelle que comme une nouvelle manière de comprendre et de mener l'entreprise scientifique: une science de la science. Elle pose notamment aux scientifiques et aux institutions d'enseignement et

---

) Ferguson,p.105,106.

) Voir déjà la critique du spécialiste et du cloisonnement des savoirs chez Platon, "République",livre VII. Voir P. Antoine,p.12-13; H.Berr,p.138-140; Ferguson,chap. IX; Prigogine et Stengers,p.186.

) Ce jugement massif,fréquemment énoncé parmi les scientifiques et les épistémologues,appellerait sans doute quelque équilibration. Il est vrai,d'une part,que les philosophes de la science n'ont jamais renoncé à leur tâche comparative et relationnelle. Il est vrai également que certaines disciplines scientifiques contemporaines se sont rapprochées et découvertes en congruence. C'est notamment le cas pour la physique et la biologie (Prigogine et Stengers,p.159-162,217),ainsi que pour la physiologie,la biologie,la psychologie et l'ethnologie (voir Richelle et Droz:tout leur "Manuel" témoigne de cette mise en relation des quatre disciplines mentionnées).

) Odum,p.5. Voir également G.Billen,p.247-248 et Ganoczy,p.96-102. Le souci du complexe n'est évidemment pas étranger aux sciences elles-mêmes. C'est ainsi que Bachelard signale que le physicien contemporain est en quête d'interrelations,de fonctions multiples,de tissus serrés et complexes("Nouvel esprit",p.164). Mais un tel souci ne coïncide pas avec celui de l'écologie scientifique. Il répond plutôt à une méthodologie fine,nuancée,pluraliste et susceptible de mobilité,mais à l'intérieur d'un champ spécifique,tandis que l'écologie scientifique entend la complexité dans une perspective globale,qui décloisonne les champs spécifiques et instaure entre eux des correspondances réciproques.

) Ce qu'a fortement rappelé E.Morin,"Méthode",I,notamment p.19-20 et 182-210.

de recherche la question de l'interrelation entre les multiples savoirs,répartis en "facultés" et en "spécialités" distinctes. Elle questionne non seulement la science,mais son institution sociale dans les universités,les laboratoires et les centres de recherche.

C'est que l'écologie,par définition "science systémique",science des solidarités et des interdépendances, traverse en quelque sorte chacune des sciences sectorielles en la soumettant à l'épreuve de la réalité dont elle se réclame. Elle pose ainsi à la science la question de son objet en relation avec les autres objets de science.

Ce faisant,l'écologie en vient encore à soulever la question de la visée de la science et des techniques par rapport à la totalité du réel. Elle oblige les sciences à considérer leur responsabilité non seulement à l'égard de leur objet spécifique,mais à l'égard de la totalité du réel. Elle réintroduit donc dans la science le problème des répercussions humaines,sociales et naturelles du savoir et de l'agir. L'écologie constitue l'inquiétude "oecuménique" de chaque science.

Par cet élargissement de l'épistémologie scientifique,l'écologie va plus loin encore: elle dégage de la science,considérée globalement,un surplus de sens,une "méta-physique", pourrait-on dire,rompant par là-même le strict positivisme de chacune des disciplines scientifiques. Ce n'est pas pour elles-mêmes que valent sciences et techniques. Elles ne peuvent se suffire et se clore dans un culte de l'exactitude et de l'efficacité. Elles doivent rester au service de leur objet et de leur sujet,lesquels sont étroitement relationnés bien avant que d'être étudiés.

5//- Le domaine du pouvoir.

-a- Ce champ d'attention de l'écologie est mieux connu que le précédent. C'est par lui que l'écologie a frappé l'opinion populaire. Il suffit de rappeler très sommairement ici ce qui est développé en long et en large dans les manuels, lesquels surabondent!

Les sciences et les techniques ont favorisé une agression mortelle de l'homme contre son habitat naturel et ses ressources. Plusieurs facteurs sont ici relevés et dénoncés.

1°) L'explosion démographique,qui dépend de plusieurs variables,notamment du progrès de la science médicale et de l'organisation sociale.

2°) L'industrie se nourrit de sources d'énergie non renouvelables et absorbe des matières premières minérales également non renouvelables. Le processus d'épuisement des ressources se produit de nos jours à une rapidité telle que la perspective d'extinction doit désormais être considérée.

3°) La pollution de la terre,de l'air et de l'eau découle à la fois de l'accroissement démographique et de l'expansion industrielle. Elle comprend des phénomènes très complexes,parmi lesquels le déversement de déchets non recyclables et l'empoisonnement des milieux par des substances toxiques sont les plus fréquemment cités. Des déséquilibres et des disfonctionnements se manifestent de manière alarmante dans les régularités naturelles.

4°) Les besoins en eau ont atteint un niveau qui exige l'utilisation des réserves du sous-sol,le cycle naturel de l'eau n'y suffisant plus. Par là sont introduites des perturbations dans le cycle d'évaporation et de précipitation,ce qui occasionne des modifications climatiques encore mal connues et apparemment non maîtrisables. Les dégagements de gaz carbonique,en accroissant l' "effet de serre",contribuent également à la modification des climats.

5°) Le problème de l'alimentation se pose au carrefour de plusieurs processus à effet cumulatif:l'augmentation de la population,la perturbation des climats,l'épuisement des sources d'énergie,mais aussi les pollutions et empoisonnements,les érosions provoquées par le déboisement. Or les surfaces de terres cultivables ne sont guère extensibles et l'accroissement du rendement à l'hectare bute sur d'incompressibles limites. Il faut encore tenir compte de la qualité de l'alimentation qui,sous l'impact de pressions productivistes,va en diminuant de manière inquiétante.

6°) Enfin,il y a lieu de mentionner les "pollutions psychiques" qui s'ajoutent aux conséquences physiologiques néfastes de la pollution atmosphérique. On parle ici de l'existence malsaine, artificielle,encombrée,agitée et bruyante des citadins,c'est-à-dire d'un mode de vie de plus en plus éloigné des contacts immédiats et toniques avec la nature.

Ces différents facteurs sont en réalité étroitement synergétiques. On parle à leur sujet de circuits qui interfèrent de multiples façons. Le jeu des causes et des effets qui préside à l'ensemble du processus de détérioration de la pla-

nète apparaît extrêmement complexe(1).

-b- Le questionnement du "pouvoir" scientifique et technique qui se développe dans le mouvement écologique prend fréquemment la forme d'un refus de l'"orgueil du pouvoir", qui semble avoir accompagné la sciences depuis ses plus lointaines origines. On rappelle volontiers les limites de la science dont j'ai parlé ci-dessus(2). Mais surtout,on soulève la question de l'utilisation de ce pouvoir. A partir des diagnostics et pronostics que je viens d'évoquer,l'écologie conteste une science et une technique qui ont contribué à distendre nos rapports avec la nature et à provoquer,à l'égard de celle-ci,des agressions qui,par contrecoup,menacent la survie de l'espèce et de la planète. Le pouvoir est ici questionné en raison des objectifs qu'il a poursuivis et des alliances douteuses qu'il a tissées avec le politique et l'économique. La "performance" qui aboutit à la destruction est un pouvoir néfaste qui livre la nature et l'homme au démoniaque. Un tel pouvoir ne peut être salué avec satisfaction et on peut craindre que sa charge maléfique n'équilibre amplement sa charge bénéfique.

-c- Ce type de questionnement du pouvoir scientifique et technique par l'écologie prend une forme exacerbée dans l'affrontement bien connu entre écologie et économie. C'est ici le thème de la croissance et de ses finalités qui est développé. Et c'est du même coup le problème du mode de vie qui est soulevé. Le respect des impératifs écologiques constituerait une problématisation grave de la vie économique par l'augmentation notable des coûts de production,par le renoncement à certaines industries économiquement rentables et même à certaines formes d'alimentation,d'habillement,de luxe et de loisirs. On peut donc craindre que l'écologie se paie de soubresauts économiques à l'échelle planétaire. On peut même craindre que les pays peu industrialisés n'aient toute raison de redouter nos tardifs repentirs écologiques(3). -- Mais,par ail-

1) Voir par exemple H.M.Enzensberger,p.189-191.
2) Voir ci-dessus,II,5.
3) C'est dans cette ligne qu'il faut situer la résistance de la gauche classique, celle des partis et des syndicats,à l'égard du mouvement écologique. Il est en effet fort possible que celui-ci donne toutes les apparences de la "réaction" par les plaidoyers qu'il développe en faveur de la paix sociale,contre la croissance économique et industrielle,etc. Voir à ce propos l'article tout à fait typique de H.M.Enzensberger,ainsi que C.O.E.,"Science",p.119-125.

leurs,les menaces écologiques sont à ce point nombreuses et pressantes qu'un refus de les prendre au sérieux doit inévitablement se solder par des catastrophes. Si l'économie n'intègre pas,dans ses calculs et ses projets,les avertissements écologiques,si le culte de la croissance se poursuit sous les auspices que nous lui connaissons,on ne voit pas comment l'espèce humaine pourra survivre. L'énergie nucléaire apparaît ici comme le paradigme le plus frappant de cette tension dramatique entre écologie et économie.

6//- Le domaine de l'avoir.

Les lignes qui précèdent l'évoquent déjà. C'est que les deux domaines,celui du pouvoir et celui de l'avoir, sont conjoints,puisque l'accroissement du premier débouche sur un accroissement du second.

A la lumière de la réflexion écologique contemporaine,de nombreuses remarques pourraient être présentées ici. Je me bornerai aux six qui suivent.

-a- Les promesses de la société industrielle productiviste soulèvent la suspicion en raison des démentis patents qui la taraudent. Bastenier fournit à ce propos plusieurs exemples:

> "Inégalités économiques et crises apparemment non maîtrisables,anéantissement des valeurs des sociétés traditionnelles et accentuation des inégalités de développement,sécession de certaines franges sociales face à l'organisation de la contrainte,hypothèque constante d'une guerre thermo-nucléaire,pathologie sociale de plus en plus redoutable due à l'exercice technocratique du pouvoir"(1).

-b- L'exploitation de la nature aboutit à des avoirs excédentaires,qui deviennent des déjections empoisonnantes. L'exemple des gaspillages de matières organiques et surtout inorganiques est le plus connu et le plus typique:les immondices. En outre,la production capitaliste des biens,animée par la poursuite

(1) Bastenier,"Mouvements écologiques",p.309.

du profit,aboutit à raccourcir la durée de vie des objets de consommation,en vue de fustiger la demande. Ceci a évidemment pour conséquence d'augmenter le volume des déchets.

-c- Le problème de <u>la répartition non égalitaire des avoirs</u> est sans doute plus grave encore. L'exploitation violente et largement irréversible de la planète est en effet imposée par une partie de l'humanité à l'humanité entière(1). Notre consommation pétrolière,par exemple,entraîne une raréfaction et un renchérissement du produit,dont souffrent en premier chef les peuples les plus pauvres. De même,le réchauffement progressif de l'atmosphère risque d'entraîner une importante fonte des glaces dont toute la planète serait meurtrie. Bref,l'accroissement des avoirs,obtenu à partir de l'exploitation de la nature,est en réalité doublement privatif: il l'est par rapport à la nature,mais aussi par rapport à la majorité des hommes qui n'en profite pas.

L'inégalité des avoirs ne concerne pas seulement l'humanité contemporaine,mais aussi l'humanité future: la surexploitation des richesses terrestres et la détérioration écologique rapide de la planète s'exercent au détriment des hommes et des femmes de demain(2).

-d- Le domaine de l'avoir,c'est encore celui de <u>la "spirale convoitise"</u>,qui n'est que la face psychologique de la croissance économique. Celle-ci suppose en effet que soit attisé le cycle de la consommation et la recherche de l'abondance. On a parlé à ce propos de "comportement névrotique" par lequel l'homme des sociétés d'abondance se laisse entraîner dans le cycle: tentation-achat-usage-obsolescence-frustration,-- ce cycle étant orchestré et presque nécessité par la croissance économique et industrielle. L'écoulement rapide des produits,condition d'un travail et d'un rendement intensifs,implique en effet que soit entretenue cette "spirale convoitise". On a également relevé que ce que l'homme convoite et consomme ainsi relève davantage du domaine du signe social

1) "Une approche manipulatrice de la nature entraîne une approche manipulatrice des gens. Ce qu'on appelle aujourd'hui le pouvoir de l'homme sur la nature est un pouvoir exercé par quelques hommes sur d'autres hommes,en utilisant leur connaissance de la nature comme instrument";("Auto)critique",p.188.
2) Voir l'amorce d'une réflexion théologique à ce propos chez Derr,p.131-146.

que des besoins(1) (la considération sociale,le "standing",la promotion,l'identification à un modèle,etc.). Bref,l'homme entrafné dans la "spirale convoitise" cherche davantage à valoriser son existence par le produit qu'à satisfaire ses besoins immédiats,ce qui revient à dire qu'il est aliéné par l'objet qu'il convoite: il se justifie et se valorise par son avoir(2).

-e- L'accroissement de l'avoir a été de tous temps,mis en relation avec l'accroissement du bien-être,voire même du bonheur. Mais cela suppose,comme le voulait déjà Epicure,une critique de l'avoir. Tous les biens ne tendent pas au bien-être. C'est ainsi qu'on relève souvent les périls pour la santé physique qui résultent de la surconsommation alimentaire. Celle-ci est largement programmée par les nécessités commerciales et entretenue par une idéologie hédoniste primaire. Il en résulte que l'alimentation traditionnelle perd son crédit au profit de produits cultivés hâtivement,dans une perspective de rendement optimum. "Avoir plus" se facture alors sur le prix de la santé.

Dans le domaine du travail,la poursuite de la croissance économique s'accompagne également de menaces accrues. Le travail perd sa signification intrinsèque de création pour s'ordonner plutôt à l'augmentation du salaire et des biens de consommation qu'il permet d'acquérir. La quantité prend le pas,ici encore, sur la qualité(3).

-f- C'est sur cet arrière-fond qu'il faut situer les exhortations à "changer de vie". On y insiste sur un mode

1) La notion de besoin est d'ailleurs assez équivoque,en ceci que s'y enchevètrent des connotations biologiques,culturelles et économiques. Les besoins de qui? définis par qui? hiérarchisés comment?...En tout cas,la notion de besoin n'est pas de l'ordre de la naturalité immédiate,mais d'une naturalité amplement infléchie et manipulée en fonction d'objectifs économiques. Voir à ce propos Billen, Mommen et Toussaint,p.380-383,ainsi que L.Febvre,p.178-185 et 259-262. Ces remarques excluent-elles le repérage et la délimitation de "besoins de base",c'est-à-dire de besoins sans lesquels la vie ne serait pas possible? -- Il ne semble pas. Voir à ce propos Lebreton,p.152-153 et C.O.E.,"Science",p.99-103. La vieille sagesse d'Epicure pourrait bien s'avérer à nouveau féconde à cet égard.

2) Voir notamment M.Rodes,p.19-20 et Ferguson,p.243.

3) Voir "Nature menacée",p.35-81,ainsi que Sapir et Thill,p.367-370 et Billen,Mommen et Toussaint,p.380-384.

de vie nouveau,qui n'est pas sans rappeler le Rousseau de l'"Emile" et des "Confessions": une vie simple,conduite avec mesure,résistant aux modes et aux publicités,auto-productrice et auto-créatrice autant qu'il se peut. On assiste même à un renouveau de certaines formes d'économie "fermée" et à des plaidoyers très profanes en faveur de la "vie pauvre"(1), -- contre-modèles de la société d'abondance et de consommation. C'est que l'abondance,dans ce contexte, est perçue comme une aliénation et une servitude,c'est-à-dire,en fin de compte,comme un appauvrissement(2).

7//- Solidarité et différence.

-a- Il ne faut pas le nier: le mouvement écologique cède perfois,dans tel de ses représentants,au "mythe des origines",c'est-à-dire aux attraits romantiques du retour vers la nature-matrice. C'est d'ailleurs ainsi qu'il est parfois compris et combattu(3). C'est ainsi qu'il se laisse comprendre lorsqu'il élude à grands traits les problèmes économiques et sociaux.

Le mythe des origines est dangereux,en ceci principalement qu'il ne peut guère servir d'utopie qu'à un très petit nombre d'hommes dans nos pays industrialisés. Au temps de Rousseau,on pouvait peut-être croire encore en un retour massif des citadins vers les campagnes peu peuplées. On ne le peut plus aujourd'hui, quand ce ne serait que parce que les possibilités d'habitat dans les campagnes sont souvent proches de la saturation(4). Ce mythe est dangereux encore parce qu'il est un mythe "bourgeois": seules les personnes aisées peuvent envisager de restreindre sans dommage leur train de vie. La grosse partie de la population de nos pays ne peut vivre que de l'industrie ou de l'agriculture mécanisée.

C'est pour cette raison qu'une réflexion consacrée à l'écologie ne peut manquer de rappeler ce fait primaire: la situation de l'homme vis-à-vis de la nature n'est pas simple mais

---

) Voir "Les enfants d'Aquarius","Manuel de la vie pauvre",Stock,Paris,1974 et Collectif,"Objets chers et funestes",PUF,Paris et Cahiers de l'I.U.E.D.,Genève,1979.
) On reconnaît ici la thèse développée de manière impressionnante par M.Sahlins.
) Voir Charbonneau,"Nouveau fait social",p.88-92 et Derr,p.90-91,112,118-120.
) Voir "Encyclopédie",p.238 et "Vers une société écologique aujourd'hui. Projet politique du Mouvement Ecologique",Le Sycomore,Paris,1978,p.84.

bien double. Elle se caractérise par la parenté,mais aussi par la différence(1).

-b- Ceci est sans doute une perception des rapports homme-nature qu'on retrouve universellement. Le "bon sauvage" de Rousseau n'existe nulle part,-- et Rousseau le savait! Ceux que nous nommons "primitifs",et qui paraissent proches du paléolithique,ne sont jamais sans culture. J'ai déjà noté ceci: l'homme ne peut s'adapter à la nature que par la culture. Celle-ci,il est vrai,tend à devenir une contre-nature. Mais,en premier lieu,elle est une réaction adaptative(2).

L'histoire humaine est à la fois l'histoire de l'adaptation et celle de la différenciation,c'est-à-dire qu'elle révèle l'attitude duelle de l'homme à l'égard de la nature. Cette dualité est d'ailleurs exprimée par le langage courant sous la forme de couples qui marquent à la fois des oppositions et des dépendances:

corps et âme,
nature et culture,
animal et homme,
instinct et intelligence,
nécessité et liberté,
etc.

Déjà chez Platon,l'opposition célèbre entre Calliclès et Socrate,dans le "Gorgias",implique que,par nature,l'homme sage et éclairé est appelé à rebrousser sa nature.

De nos jours,on relève tour à tour les parentés et les différences. On note,par exemple,la dépendance de l'homme par rapport à son milieu géographique,ethnique et même cosmique,ainsi que sa naturalité constitutive,qui se révèle dans son organisation physique (biologie) autant que dans son organisation comportementale (éthologie). Mais on note également que si l'homme est une espèce animale parmi d'autres,celle-ci est tout à fait singulière en ce que sa naturalité s'est progressivement doublée de surdéterminations nouvelles (principalement: l'outil,la technique, la connaissance,la culture,le langage,la religion et la morale). Il est donc une nature qui prend progressivement distance à l'égard

---

(1) Voir Derr,p.21-28.
(2) Ce qui est une des thèses fondamentales de Moscovici dans son ouvrage "La société contre nature",et de Tinland,dont je vais parler dans la section -c-.

de la nature,-- pour mieux s'adapter à celle-ci! L'homme est un animal dont la dérive évolutive est marquée par une adaptation différentiatrice. Sans entrer dans les détails de cette question,je dois au moins dire un mot de la thèse importante de Frank Tinland, "La différence anthropologique".

-c- Tinland relève que la nature est déterminante pour l'homme comme pour n'importe quel animal. Mais le trait caractéristique de l'espèce humaine est son adaptation insuffisante à la nature environnante. Autrement dit: l'altérité humaine apparaît en ceci que l'immédiateté adaptative est distendue au profit d'une variété assez large de comportements possibles. La "nature humaine" est donc "lacunaire" et,par là-même,largement disponible. C'est dans le creux de cette adaptation indifférenciée que prend place la culture,précisément pour compenser l'insuffisance des prescriptions naturelles(1).

Tinland fournit de nombreuses attestations du fait,parmi lesquelles je me contente d'évoquer les plus simples:

* C'est parce que la main frappe insuffisamment que le galet-coup-de-poing va la renforcer. C'est parce qu'elle coupe et taille mal que le silex lamelliforme va y subvenir. La poly-adaptation de la main correspond à une in-adaptation,et appelle dès lors le renfort prothétique de l'instrument,puis de l'outil.

* C'est parce que l'homme n'est adapté immédiatement à aucun écosystème que,d'une part,il est capable de les coloniser à peu près tous,mais que,d'autre part,il doit "inventer" le vêtement qui le protège des rigueurs climatiques.

* L'exceptionnelle lenteur du développement des petits dans l'espèce humaine exige une longue assistance de la part de la mère,ce qui place celle-ci dans une situation où elle dépend du secours du mâle. D'où la nécessité d'"inventer" la famille relativement stable.

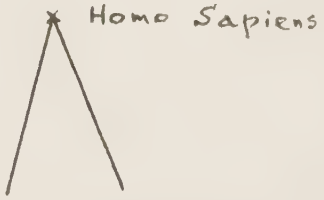
* Dans le domaine sexuel,l'homme est également programmé

) "L'invention de nouvelles techniques,de nouveaux instruments est l'équivalent culturel de la spéciation. L'usage d'outils de plus en plus perfectionnés,capables de répondre aux problèmes posés par l'environnement,évite à l'homme la spéciation organique...L'homme pourra,grâce à sa culture,demeurer un être jeune et indifférencié,avec tous les avantages que confère cette disponibilité" (Ruffié,p.240. Ces avantages sont principalement,selon Ruffié,la faculté d'adaptation et la résistance à la sénescence qui frappe l'évolution spécialisante:voir p.28-31,37).

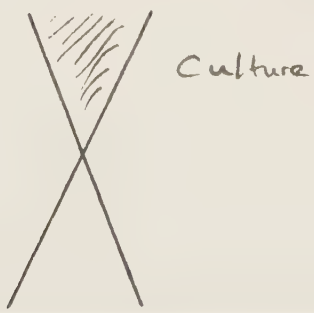
et disponible. Comme pour n'importe quel autre mammifère,l'attrait sexuel,la fécondation et la génération relèvent chez lui de déterminations naturelles. Par contre,la nature ne prescrit pas le partenaire sexuel,c'est-à-dire les groupes avec lesquels il est permis de contracter alliance et de pratiquer l'"échange des femmes". Or, qui dit alliance,dit aussi assistance et entraide,c'est-à-dire protection contre la menace et le besoin. La nature doit être "complétée" par la "règle",-- en l'occurence la prohibition de l'inceste, dans son obligation positive de don.

> "Selon les critères usuellement utilisés par la paléontologie, l'homo sapiens,moins spécialisé dans sa dentition et son appareil locomoteur que les anthropoïdes,pourrait sans aberration être dit moins évolué...
> 'Propre à tout,immédiatement bon à rien': cette formule de H.Seuntjens exprime assez bien le caractère dominant de la 'formule anthropienne'...Le corps humain est 'disponible',et cela en vertu d'une absence de déterminations qui l'inséreraient de façon rigide dans un environnement spécifique...
> C'est dans le retrait des déterminations naturelles,non dans leur plein épanouissement,que s'enracine la possibilité de déterminations anthropologiques sur lesquelles repose l'ouverture à un style humain d'existence"(1).

Ainsi se creuse,selon Tinland,un écart entre l'adaptation immédiate et son insuffisance. C'est cet écart que la culture s'emploie à combler. La culture est donc dans la ligne de l'adaptation: elle comble une adaptation lacunaire. Mais,en même temps,elle autorise et favorise le dépassement de la naturalité immédiate,dépassement qui va aller en s'amplifiant pour prendre l'allure d'une domestication croissante. De sorte qu'à la pyramide classique du schéma évolutif:



succède une pyramide inversée de l'évolution culturelle(2):



---

1) Tinland,p.120,122,123.
2) "Parvenu au point où se situent les Anthropiens primitifs,tout se passe un peu comme si naissait sur la pyramide animale,qui reste le socle de tout comportement humain,la pointe d'une autre pyramide,inversée ('réfléchie' suivant l'image teilhardienne) de plus en plus gigantesque,constituée par tout l'appareillage extériorisé dans la culture" (Leroi-Gourhan,II,p.259).

Bref: la nature,chez l'homme,doit s'équiper d'une culture,-- pour sa joie et pour son malheur!

-d- L'apport de l'écologie,le défi qu'elle lance au monde contemporain,consistent à rappeler qu'aucune culture n'est dissociable de la nature qu'elle cultive,-- sous peine de n'être plus ni l'une,ni l'autre. Ainsi sommes-nous provoqués à considérer la bipolarité de notre condition,la "dialectique" très fragile entre nature et culture,entre maîtrise et respect,entre solidarité et différence.

C'est à la fois le mythe du "retour à la nature" et celui de la "croissance" qui sont mis en question par le rappel écologique. L'homme,en effet,ne peut renoncer à ce mode d'adaptation qu'est la culture puisque c'est par lui seulement que l'espèce a pu survivre et se répandre. Mais il ne peut pas non plus congédier sa nature puisque c'est elle qui a permis sa culture et l'a exigée. Il ne peut qu'en rester solidaire,-- tout en la transformant; il ne peut que la reprendre,-- tout en l'infléchissant.

Le mouvement écologique ne mériterait aucun crédit s'il se bornait à promouvoir une "marche-arrière" de la civilisation. Quand bien même certains de ses représentants semblent animés par une "nostalgie paléolithique" qui rappelle parfois le Rousseau des deux "Discours",on ne peut en prendre prétexte pour refuser de considérer les constats et les avertissements mis en avant par l'écologie. Le principal défi lancé par celle-ci au monde moderne comporte aussi un impérieux "renversement de la vapeur",à partir d'une prospective à terme court. L'homme moderne ne peut renvoyer sa culture,c'est-à-dire la manière dont il a entrepris d'ordonner et d'infléchir la nature en lui et hors de lui; il ne peut pas davantage laisser se perdre la nature qu'il a cultivée.

Or la culture,pour l'homme,c'est aussi l'existence sociale,économique et politique. Le danger peut exister que le mouvement écologique,attentif à la situation naturelle de l'humanité contemporaine,ne laisse dans l'ombre sa situation sociale, c'est-à-dire essentiellement l'organisation lourdement inégalitaire et aliénante de la production et de la consommation. C'est le mérite de l'ouvrage de Derr,auquel je me suis plusieurs fois référé,de tenter la difficile gageure de tenir ensemble "écologie et libération humaine". Sans doute l'espoir d'une survie de l'espèce ne peut-il

être nourri que dans l'étroite et difficile synergie des deux polarités humaines,la nature et la culture. Tel est le défi écologique de notre temps: c'est vraisemblablement le plus grave que l'homme ait jamais dû affronter depuis l'aube de son histoire.

CHAPITRE IV.

LE DEFI DE L'ETHIQUE.

1//- De la nécessité "politique" de comprendre l'homme comme nature.

-a- D'une part,l'homme est nature; d'autre part,il est culture,-- ou plutôt,car l'homme se présente comme une totalité: il est nature cultivée. Considérée à partir de l'éthique, cette bipolarité comporte en elle à la fois l'universalité de base de la morale et la diversité des morales. C'est pourquoi,dès l'Antiquité grecque,on s'est aperçu que,par delà les morales culturelles, on devait remonter vers une morale naturelle,c'est-à-dire vers une morale conforme à la nature humaine. Les cultures,en effet,diffractent la morale,non seulement en ce sens que celle-ci évolue et se diversifie en même temps que celles-là,mais aussi en ce sens qu'au sein d'une même cité,d'une même nation,les différences culturelles entraînent des différences éthiques. Il y a une morale des riches

et une morale des pauvres,une morale des chefs et une autre des serviteurs,une morale des élites et une morale du peuple,une morale des autochtones et une morale des étrangers,une morale des hommes et une morale des femmes,une morale des croyants et une autre des incroyants,etc.

Or,dans une même cité,dans une même nation,toutes ces classes et couches de population vivent ensemble. Si l'on veut pouvoir élaborer une "politique" commune,on ne peut s'appuyer sur les singularités culturelles mais on doit chercher le commun dénominateur "naturel". Il faut donc passer des droits et lois positifs,c'est-à-dire culturels,au droit et à la loi naturels. C'est ce qu'a compris et voulu Aristote. Il ouvre sa "Politique",qui est son éthique sociale,par un dégagement des constituants naturels de l'homme. Par là,il vise à fonder une morale commune sur une valeur commune: la nature humaine. Qu'Aristote ait atteint son but est une autre question. Son propos,quant à l'essentiel,n'a cessé d'être repris jusqu'à nos jours.

Une précision de vocabulaire s'impose ici. Il est arrivé souvent que les expressions "droit naturel" et "loi naturelle" restent à ce point confondues qu'on puisse employer l'une ou l'autre indifféremment(1). Je crois pourtant préférable de les distinguer. La "loi naturelle" désigne ce qui est commandé à l'homme par sa nature spécifique, celle-ci devant ou non être précisée par une instance législative. Le "droit naturel" désigne plutôt l'ensemble des pouvoirs ou qualités qui peuvent être revendiqués et défendus par tout homme en vertu de sa seule appartenance à l'espèce humaine. Dans ce sens,Léo Strauss note qu'avec Hobbes on passe de la loi naturelle qui prescrit des devoirs aux droits naturels de la personne,c'est-à-dire à la défense des droits subjectifs(2). Mais l'une et l'autre expression se réfèrent à un ordre général de la nature,dont on postule qu'il doit être respecté et dont on exprime les attestations à la fois par des devoirs et par des droits. Cet ordre de la nature peut être à son tour désigné par l'expression "droit naturel" ou par l'espression équivalente de "loi naturelle",ce qui explique la confusion possible entre les deux concepts.

1) C'est ce que fait J.Fuchs et il s'en justifie par le recours à l'usage ecclésiastique (p.2).

2) L.Strauss,p.197. Häring établit une autre distinction: la loi naturelle serait la moralité en général,tandis que le droit naturel désignerait la partie prescrite, codifiée,de la loi naturelle. "Le droit naturel est une partie de la loi morale naturelle" (I,p.367). Exemple: le droit peut contraindre quelqu'un à assister ses parents,mais l'exigence de la loi naturelle est plus vaste:elle porte sur la piété filiale elle-même,que le droit ne peut codifier (I,p.367).

-b- La démarche qui consiste à se tourner vers la nature pour y fonder la morale apparaît déjà chez les présocratiques. Aristote n'a innové qu'en menant son propos de manière plus systématique que ses devanciers. Avant lui,chez les présocratiques,on perçoit,en creux,cette question: sur quoi fonder une morale politique,un idéal moral et social susceptible d'unir la cité? Où trouver des normes et des critères pour cela? La religion paraissait insuffisante en ce qu'elle était fort diversement pratiquée et d'ailleurs peu mobilisatrice. La mythologie des grands héros,de son côté,se révélait trop "individualiste",trop "héroïque",donc ne répondait pas au besoin d'une morale politique. Les présocratiques ont pensé que le cosmos contenait un ordre capable de servir d'exemple à la cité et de féconder la vie sociale de celle-ci. Le cosmos n'est-il pas,en effet,un grand tout remarquablement ordonné et une vaste multiplicité de parties...comme la cité! Dès lors,l'harmonie entre le tout et les éléments qui le composent dans le cosmos semblait susceptible d'être reproduite dans ce micro-cosmos qu'est la cité. L'artificialité politique aura donc pour tâche d'imiter au mieux la naturalité cosmique.

-c- Cette vieille intuition,puissamment relayée et étayée par Aristote,parcourt toute l'histoire de la pensée morale. On la retrouve dans le stoïcisme et chez Cicéron. La théologie chrétienne,notamment celle de Thomas d'Aquin,la reprendra en l'acclimatant au régime de la foi. Au XVIIème siècle,Thomas Hobbes en sera un imposant représentant. Le XVIIIème siècle s'en emparera largement et en fera un ferment révolutionnaire,notamment avec Grotius et surtout Rousseau. On la retrouve jusqu'à nos jours dans la "Déclaration Universelle des Droits de l'Homme",adoptée,en 1948, par les Nations Unies,et dans plusieurs textes subséquents qui émanent de la même instance.

> Il y a cependant lieu de noter ici que la reconnaissance d'un droit naturel n'équivaut pas à ce que les modernes nomment "droits de l'homme". I.Szabo précise avec raison: "Il ne faut pas oublier que tout ce qu'on emprunte au monde gréco-romain relève d'un système dans lequel Aristote reconnaissait la légitimité de l'esclavage. On y trouvait parfaitement naturelle (donc répondant au droit naturel) l'existence de différences sociales radicales qui excluent 'ab ovo' l'idée centrale des droits de l'homme". Et le même auteur ajoute,à propos de Thomas d'Aquin:"Cette philosophie n'était pas ouverte à une conception centrée sur l'homme"(1).
> Par contre,la reconnaissance des droits de l'homme s'enracine dans la reconnaissance de droits naturels appliqués à la personne humains. Les droits de l'homme constituent donc

un prolongement et un affinement des droits naturels. Pour cette raison, Ernst Bloch et d'autres auteurs sont fondés à chercher dans l'Antiquité grecque déjà, et de suivre à la trace au travers du Moyen Age et de la Renaissance, l'origine et la continuité d'une pétition humaniste. Les droits de l'homme prennent, en 1789, une forme décisive, mais ils ont une longue préhistoire qui ne peut être simplement écartée pour la seule raison que les anciens ne comprenaient pas la nature de la même façon que les modernes. A ce propos, R.Cassin écrit: "On est bien obligé de reconnaître que les origines des droits de l'homme sont bien antérieures au XVIIIème siècle et que les temps modernes sont marqués par une sérieuse évolution et par un large développement"(2).

-d- Là où se fait jour le souci de permettre et de favoriser <u>la coexistence pacifique, harmonieuse et féconde des groupes humains</u> (des nations, par exemple), dont l'histoire, la culture, la morale, la religion, la psychologie, -- bref: l'éventail des mentalités et des valeurs -- sont notoirement différenciés, là où apparaît un tel souci, quel autre dénominateur commun trouver que la "nature humaine", entendue dans le sens de l'ensemble des caractéristiques constitutives de l'homme comme animal spécifié?

Si l'on veut pouvoir à bon droit <u>endiguer certains comportements et en promouvoir d'autres</u>, si l'on veut, par exemple, combattre le cannibalisme, ou l'esclavage, ou les mutilations sexuelles, au nom de quoi le fera-t-on? Au nom de quoi le monde occidental se dressa-t-il contre le fascisme(3)? Il semble bien qu'il faille écarter toute réponse qui paraît trop résolument culturelle (l'ordre politique, la conscience, la loi de Dieu, etc.) et chercher la seule issue susceptible de surmonter les diversités: le recours à la loi naturelle(4).

-e- <u>Or cette nécessité de la coexistence va en s'accroissant au fur et à mesure que le monde est décloisonné</u>, c'est-à-dire que se développent des échanges et peut-être même une civilisation planétaire(5). Le Concile Vatican II évoquait ce phénomène:

) In UNESCO, "Dimensions internationales", p.12.
) R.Cassin, préface à R.Capitant, "Anthologie", p.3. Cet ouvrage de Capitant remonte jusqu'au Décalogue, au Christ et à la théologie chrétienne du Moyen Age(p.7-9), mais ignore la philosophie antique.
) R.Capitant n'hésite pas à parler ici d'une "croisade pour les droits de l'homme contre le nazisme"("Anthologie", p.70).
) Voir Strauss, p.14-19.
) Et ceci d'autant plus que le phénomène dont je parle se conjugue aux pressantes menaces qui planent sur l'humanité du fait de l'explosion démographique, des destructions écologiques, des inégalités économiques et des armements thermo-nucléaires.

> "Aujourd'hui,aidé surtout par la science et la technique,il (l'homme) a étendu sa maîtrise sur presque toute la nature, et il ne cesse de l'étendre; et,grâce notamment à la multiplication des moyens d'échange de toutes sortes entre les nations,la famille humaine se reconnaît et se constitue peu à peu comme une communauté une au sein de l'univers"(1).

Si la première partie de la phrase paraît un peu hâtive,la seconde s'impose plus aisément. Les diverses formes de communications et d'échanges provoquent en tout cas des rapprochements entre les cultures,des interrelations humaines qui s'étendent à la planète entière. Teilhard de Chardin exprimait la même chose lorsqu'il écrivait:

> "Maintenant...tout homme exige,chaque jour,sa ration de fer de cuivre et de coton,-- sa ration d'électricité,de pétrole et de radium,-- sa ration de découvertes,de cinéma et de nouvelles internationales. Ce n'est plus un simple champ, si grand soit-il,-- c'est la terre entière qui est requise pour alimenter chacun de nous. Si les mots ont un sens, n'est-ce pas comme un grand corps qui est en train de naître, -- avec ses membres,son système nerveux,ses centres perceptеurs,sa mémoire..."(2).

Dans ce contexte,il semble impérieux de poser au moins les bases d'une éthique commune,par delà la grande diversité des valeurs culturelles et des systèmes sociaux(3). Or la seule référence qui semble capable de constituer un commun dénominateur éthique entre les individus et les groupes est précisément l'enracinement de l'humanité dans une nature matricielle,-- le dégagement d'une "nature humaine".

-f- On peut d'ailleurs ajouter que <u>toute éthique tend,ouvertement ou non,vers l'universalité,</u>dans la ligne indiquée par Kant:

> "Je dois toujours me conduire de telle sorte que je puisse aussi vouloir que ma maxime devienne une loi universelle"(4).

Dès lors que nous quittons le plan de l'exhortation et de l'admonestation directes ("éthique vocative"), pour réfléchir plus globalement aux droits et devoirs des hommes,à leurs valeurs et contre-valeurs,nous postulons nécessairement des constantes telles qu'un individu dûment informé puisse adhérer à notre propos. L'éthique,du moins dans ses thèmes centraux,est <u>tendantiellement universelle</u>. Mais où trouver un fondement et une

---

) Vatican II,§ 33.
) Teilhard de Chardin,p.246 (voir p.252). Voir aussi "L'avenir de l'homme",Le Seuil, Paris,1959,p.157-175:"La planétisation humaine".
) Voir UNESCO,"Dimensions internationales",p.21.
) Kant:"Fondements",p.103.

référence aussi universels que le projet? -- C'est souvent au thème de la nature humaine qu'on s'est référé pour désigner l'élément commun et universellement présent susceptible de fonder l'éthique: la congénitalité matricielle de l'humanité assure l'oecuménicité de son éthique(1).

Un tel recours postule une "nature" antérieure à la culture et qui subsiste sous les diverses formes de celle-ci,une nature institutrice d'ordre,de droits,de légalité,de devoirs(2).

-g- De nos jours,les définitions des droits de l'homme et les combats pour le respect de ceux-ci reposent sur la postulation implicite de l'évidence de certaines valeurs. Quelles sont ces valeurs? -- Ce sont toujours,fondamentalement,les valeurs "tricolores": égalité-liberté-fraternité,cette dernière notion étant entendue au sens stoïcien de solidarité universelle des hommes. La Charte des "Droits de l'Homme" de 1948 reste bien dans la ligne de mire de la "Déclaration des droits de l'homme et du citoyen" de 1789(3). Or cette déclaration est directement nourrie par l'idéologie du droit naturel qui fleurissait au XVIII ème siècle(4). Il y a donc filiation historique directe entre l'idéologie du droit naturel et celle des droits de l'homme. Mais la parenté est encore plus étroite:elle est,pourrait-on dire,"ontologique". Qu'est-ce qui peut fonder,en effet,l'énoncé selon lequel "Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits"?(5). Comment poser cette liberté et cette égalité qui concerne leur dignité personnelle et leurs droits publics? -- Le texte dit: on pose cela sur leur "naissance",c'est-à-dire sur la nature (souvenons-nous de l'étymologie!) Ce n'est pas à Dieu ou à la conscience moderne ou à tel ordre politique qu'on se réfère,mais à la "naissance",c'est-à-dire à la

---

Il est vrai que le thème de la nature a été complété et parfois supplanté par celui de la raison chez les théoriciens du XVIIIème siècle. Cependant la raison apparaissait alors comme "un donné naturel" qui permettait à l'homme de comprendre et d'interpréter les besoins de la nature. Elle n'était donc pas séparée de celle-ci mais elle justifiait Socrate contre Callicles (Voir UNESCO,"Dimensions internationales", p.15).

Qu'on personnifie ou non la nature est ici secondaire. On recourt en tout cas aux règles impliquées par le fonctionnement harmonieux de ses produits,par exemple: que l'homme vive,qu'il soit heureux,que tout ce qu'il est soit respecté,etc.

Ce que rappelle l'édition récente des textes relatifs aux droits de l'homme publiée par l'Université de la Paix: en tête des documents adoptés par l'ONU,elle place en effet le texte de 1789. Voir aussi UNESCO,"Dimensions internationales",p.15.

Voir B.Groethuysen,p.151-171.

"Déclaration universelle des Droits de l'Homme",art 1a.

racine biologique et naturelle constitutive de la personne humaine. Et,sur cette base,on ajoute:

> "Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité"(1).

Ici apparaît une morale: le verbe "devoir" est prononcé. Le devoir de fraternité,qui sera précisé dans plusieurs des articles subséquents et dans d'autres textes de l'ONU,s'enracine toujours dans la "naissance",c'est-à-dire dans l'émergence de faits et de potentialités bio-psychiques qui caractérisent l'animal humain.

-h- Résumer les droits de l'homme sous la forme des trois pétitions nucléaires de 1789 reste sans doute insuffisant(2),en raison d'abord du contenu évolutif et vague de chacune d'elles,en raison ensuite de l'absence de précision quant à leurs relations réciproques. Dans le présent exposé,une telle présentation peut cependant suffire dès lors qu'elle ne masque pas ses limitations. Elle est d'ailleurs commode et fréquemment usitée. Ernst Bloch s'y réfère à plusieurs reprises. Et I.Szabo écrit:"Le point de départ des droits de l'homme,au sens moderne du terme,se trouve bien dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen votée par la révolution française,ainsi que dans les conditions sociales qui la sous-tendent"(3). En réalité,le contenu des droits de l'homme n'a pas cessé de s'amplifier,de se diversifier et de s'affiner,mais à partir du berceau valoriel tricolore(4).

-i- On doit savoir que certains auteurs, principalement marxistes,mettent en doute la filiation entre droit naturel et droits de l'homme. Ainsi V.Kartashkin écrit:"La théorie marxiste-léniniste déduit les droits de l'homme,non de la 'nature' de l'homme,mais de la situation de l'individu dans la société et surtout dans le processus de production sociale. Elle part du principe que les facultés et les droits ne sont pas inhérents à la nature de l'homme et ne sont pas,en quelque sorte,des attributs naturels. Les droits et libertés de l'individu dans l'Etat dépendant des conditions socio-économiques,politiques et autres,du développement de la société, de ses réalisations et de ses progrès"(5). De même encore I.Szabo: "A notre sens,les droits de l'homme ne peuvent être 'déduits' que des rapports sociaux qui leur ont donné naissance. Disons-le clairement: nous sommes,quant à nous,hostiles à toute théorie,à toute explication basée sur le prétendu droit naturel"(6). Et cet auteur

---

)"Déclaration universelle des droits de l'homme",art. 1b.

) On doit aussi demander:où est la pétition des valeurs tricolores? -- Celles-ci,en effet,n'apparaissent pas telles quelles dans la "Déclaration" de 1789,ni dans celles de 1793 et de 1795 (voir les textes in Capitant,p.37-42). Ces "Déclarations" nomment plutôt:liberté,égalité,sûreté et propriété (La liberté est placée en tête en 1789 et 1795 alors que c'est l'égalité qui obtient la primeur en 1793. Le texte de 1789 ajoute "la résistance à l'oppression",clause qui disparaît dans les deux autres textes). Par contre,la Constitution de 1848 nomme les trois principes tricolores:liberté,égalité,fraternité (Capitant,p.48). C'est donc ici que nous les trouvons explicitement nommés pour la première fois.

) On trouvera une présentation nettement plus démultipliée dans les ouvrages de l'UNESCO,"Le droit d'être un homme" et de R.Capitant,"Anthologie".

) In UNESCO,"Dimensions internationales",p.680.

Ibid.,p.16.

ajoute que c'est la révolution socialiste d'octobre qui a permis le dégagement d'une nouvelle catégorie de droits de l'homme,les droits économiques,sociaux et culturels(1).

A mon avis,la position représentée par ces auteurs,la disjonction qu'ils opèrent entre droit naturel et droits de l'homme,reposent sur un malentendu entre la forme et la visée des droits de l'homme. Que la forme revêtue en tel temps et en tel lieu par les droits de l'homme découle des rapports sociaux n'est guère douteux: j'aurai l'occasion d'y revenir. Mais il n'en va pas ainsi de la visée elle-même,c'est-à-dire de la pétition nucléaire qui secrète ces diverses formes,comme l'a souligné fortement Ernst Bloch. La visée est beaucoup plus universelle et son adossement n'est précisément pas les rapports sociaux puisqu'elle entreprend toujours de les questionner et de les contester au nom d'une antériorité fondatrice,-- le fait naturel humain--,comme j'aurai également l'occasion de le souligner.

Cette confusion apparaît dans la citation de Kartashkin,quand cet auteur met sur le même plan les "droits de l'homme" et les "droits et libertés de l'individu dans l'Etat",c'est-à-dire lorsqu'il ramène les droits de l'homme à ce à partir de quoi ils prennent toujours recul:le fait sociologique,le droit "positif". De même,on doit contester que les droits économiques,sociaux et culturels soient apparus avec la révolution d'octobre. Ils sont au contraire déjà nettement présents dès la Déclaration de 1789 et constamment repris au cours du XIXème siècle. Plus même: toute déclaration des droits naturels les inclut tendanciellement,comme le montre l'exemple d'Aristote lui-même. C'est la forme qu'ils revêtent qui a évolué,et c'est à ce niveau que la révolution socialiste a sans doute constitué un infléchissement capital.

Au reste,le droit naturel n'est pas inconnu de Marx. Au nom de quoi,d'ailleurs,réputerait-il injuste l'oppression économique,s'il ne faisait référence à une compréhension du juste et de l'injuste conforme à l'homme en général,c'est-à-dire conforme à la nature humaine?(2).

Il ne me semble donc pas douteux que les droits de l'homme constituent la forme que revêt,dans notre temps, le droit naturel,-- plus précisément:le chapitre du droit naturel qui a trait à l'existence collective et aux rapports sociaux entre les hommes(3).

-j- En 1968,l'UNESCO marquait le vingtième anniversaire de la "Déclaration" par la publication d'un copieux volume intitulé "Le droit d'être un homme". La matière de ce volume est très révélatrice: elle est constituée par de brèves citations empruntées à un éventail aussi large que possible des cultures,-- textes bibliques,chinois,hindous,animistes,poèmes de tous les temps, etc. L'idée qui présidait à un tel florilège rappelle ouvertement le thème stoïcien des κοιναὶ ἔννοιαι = les "notions communes",et le thème des théoriciens du XVIIIème siècle: l'évidence universelle. Selon les Stoïciens,en effet,la loi qui préside à toute chose,la loi

---

In UNESCO,"Dimensions internationales",p.20.
Sur la position de Marx à ce propos,voir Bloch,p.179-192 et E. Fromm,"La conception de l'homme chez Marx",Payot,Paris,1977,p.49-78.
Voir notamment J.Maritain,"Les droits de l'homme".

naturelle universelle,non écrite,le νόμος ἄγραφος,est connue par les hommes en vertu de ces κοιναὶ ἔννοιαι ,c'est-à-dire ces notions innées,universellement accessibles à l'esprit humain et en quelque sorte auto-évidentes.

C'est la même idée qu'on retrouve dans le volume de l'UNESCO. Le préfacier René Maheu l'exprime ouvertement quand il parle de

> "...l'extraordinaire impression de similitudes harmoniques jusque dans les contrastes les plus marqués,ou,pour mieux dire,de parenté,bref de fraternité,qui se dégageait de cette double quête des hommes de ce temps à la recherche des substrats historiques les plus profonds de leur conscience et des hommes de tous les temps à la recherche de l'ordre humain"(1).

Une telle entreprise peut appeler bien des réserves. Mais il n'en demeure pas moins qu'elle reste significative d'un des espoirs les plus nobles et les plus impérieux de notre temps. Si les hommes et les sociétés doivent s'unir,mettre fin aux guerres de toutes sortes,ils doivent s'accorder sur un minimum de valeurs et d'idéaux communs(2),c'est-à-dire sur un droit et une éthique conformes à la seule chose qui leur soit évidemment commune: la nature humaine,au sens le plus immédiatement biologique de l'expression(3).

2//- Les valeurs du droit naturel.

Le paragraphe précédent nous a permis de dégager les valeurs principales du droit naturel. Il s'agit ici de les rappeler et de les présenter de manière plus ordonnée.

-a- La première valeur du droit naturel consiste dans le dépassement de l'individualisme moral par le recours à un ordre universel. L'individu est pris au sérieux,mais comme par-

---

1) UNESCO,"Le droit",p.7.
2) Voir encore Kartashkin,in UNESCO,"Dimensions internationales",p.686.
3) C'est également,pour l'essentiel,la position d'Albert Schweitzer,dont l'éthique du "respect de la vie" fait explicitement référence au droit naturel. Voir "La paix",p.27-34.

ticipant à un universel qui le précède,le protège et l'oriente(1). Cela revient à dire que l'individu singulier n'est pas "mesure de toute chose",qu'il n'est pas un instaurateur de toute valeur morale. Par le fait qu'il est "humain",il appartient à un ordre naturel qui lui assigne des limites et des contraintes à l'intérieur desquelles il doit se situer et agir.

-b- La deuxième valeur du droit naturel consiste dans le recul critique qu'il permet de prendre à l'égard des divers droits positifs comme à l'égard des droits et valeurs sociologiques. Le recours au droit naturel a toujours comporté une charge contestataire vis-à-vis de l'ordre juridique et social(2). Les mesures qui ont cours dans les sociétés peuvent à leur tour être mesurées: une distance dynamique est par là maintenue entre la morale et la moralité(3).

-c- Une troisième valeur du droit naturel réside dans le correctif qu'il apporte au relativisme historique. Une analyse purement historique du droit et des valeurs fait apparaître leur grande diversité. Ce constat débouche aisément sur le relativisme: les droits et valeurs ne seraient que des sédimentations historiques et variables d'une infinité d'idéaux entre lesquels il est impossible de choisir. Dès lors,nous serions ramenés,soit à une morale de la tradition (accepter le fait établi comme le moins mauvais possible dans l'état présent), soit au nihilisme (il n'y a pas de valeur universelle digne de dévouement). Le droit naturel évite ces conclusions socialement stérilisantes. On ne nie pas la diversité des droits et des valeurs,mais on souligne qu'il s'agit de la

---

1) Ceci vaut également pour les droits de l'homme: voir UNESCO,"Dimentions internationales",p.34-35.
2) On peut rappeler ici que les droits de l'homme ont été affirmés en notre siècle contre le nazisme,c'est-à-dire par réaction au mépris de l'homme (voir UNESCO, "Dimentions internationales",p.22). En outre,C.Rosset a relevé à bon droit la proximité fréquente entre nature et révolution dans la pensée contemporaine,notamment chez H.Marcuse et W.Reich (voir Rosset,p.291-293).
3) Les Sophistes avaient déjà défendu ce sens du droit naturel. Ils en déduisaient un relativisme des lois (voir J.Humbert:"Socrate et les petits socratiques",PUF, Paris,1967,p.188-189). A l'inverse,Socrate semble avoir plutôt souligné que la loi positive,celle de la cité athénienne,était fondée en raison,par cela qu'elle s'enracinait dans la loi non écrite de la nature(Ibid.,p.189-190,195). On peut donc souligner tour à tour la distance entre la loi naturelle et la loi positive, et la parenté entre les deux. Ajoutons que,dans l'"Antigone" de Sophocle,le recours à la loi naturelle non écrite comporte une importante charge insurrectionnelle (voir 333-383),ce qui n'est pas du tout le cas chez le Socrate de Xénophon("Mémorables",IV,4,18-25).

diversité "DE QUELQUE CHOSE" qui leur est antérieur(1). On relève alors qu'en dépit de la diversité des droits et des valeurs,certains idéaux universels ont toujours été dégagés et poursuivis,qu'ils n'ont pas cessé d'affleurer dans les droits positifs et les morales sociales,en sorte qu'il est possible d'apercevoir quelque chose comme une chaîne continue des aspirations morales et sociales, -- bref: d'entrevoir,dans la fluctuation historique,une réalité trans-historique(2). Ainsi,par exemple,le marxiste Ernst Bloch montre que les idéaux de la révolution française sont bel et bien dans la ligne des droits inaliénables de l'homme:

> "Sur la plupart des points,la révolution bourgeoise fut, sans aucun doute,plus bourgeoise que révolution; cependant, non seulement elle a déjà fait un beau travail de nettoy-age -- en abolissant les privilèges de classe,-- mais elle possède aussi en elle cette promesse et cette teneur utopique concrète d'une promesse à laquelle peut se tenir la révolution réelle (=socialiste). Cette teneur,ce sont les droits de l'homme"(3).

-d- A la valeur d'<u>universalité</u>,le droit naturel en ajoute une autre: <u>la connaturalité humaine</u>. Par là,il s'oppose aux divisions ethniques ou sociales et postule l'existence d'une communauté de base coextensive de l'humain. Le droit naturel est un droit de naissance,c'est-à-dire qu'il concerne tous les individus de l'espèce humaine en tant précisément qu'ils appartiennent à l'espèce par droit de naissance,par enfantement naturel. Cette connaturalité posée par le droit naturel signifie donc principalement trois choses:

1°) que le droit naturel est tendanciellement valable pour tous les hommes: il se distingue par là des droits sectoriels tels que droit du plus fort,droit de la race,droit de la nation,droit de l'élite,droit du peuple,etc.

2°) qu'il est tendanciellement accessible à tous les hommes: c'est ce que veut exprimer le thème de l'auto-évidence ou celui des "notions communes";

3°) qu'il est conforme à l'être humain et donc à son bien; c'est ce qu'exprime ici le recours à la nature:le droit en question

---

1) "Est-ce que l'homme n'est pas antérieur à l'homme de loi? Est-ce que la raison de l'espèce humaine n'est pas autrement sacré que la raison d'un législateur?" (Diderot,"Entretien d'un père avec ses enfants",in "Contes et entretiens",Garnier-Flammarion,Paris,1977,p.114).

2) On va même parfois jusqu'à poser une sorte de code éthique universel,ce que les anglo-saxons nomment les "universaux éthiques" (voir Little,p.189-190).

3) Bloch,p.179. Voir aussi p.174-184,191-192,203,207-208,etc.

s'enracine dans la singularité matricielle de l'humain; dès lors, même s'il prend la forme d'une contrainte,celle-ci est bonne,puisque conforme à la réalité humaine.

-e- Enfin,il est une cinquième valeur du droit naturel: c'est qu'il est inévitable dès lors que l'on poursuit le projet d'instaurer un ordre social et politique non arbitraire à l'échelle de vastes ensembles humains,-- a fortiori à l'échelle de la planète. En effet,s'il n'existe rien de semblable à un droit naturel,cela signifie que tous les droits sont "positifs",c'est-à-dire fondés seulement sur la décision d'un ou de plusieurs législateurs (humains ou divins) et sur celle des tribunaux. Dans ce cas,il n'y a plus de critère universel du juste et de l'injuste. Et dès lors, la tyrannie,l'impérialisme,le colonialisme,l'exploitation de l'homme par l'homme,la cruauté,etc.,ont autant de valeur que l'idéal tricolore ou celui de la Déclaration de 1948. Le monde humain est alors une jungle où la force décide du droit. C'est par leur vertu unitive et pacifiante que se recommandent ici le droit naturel et ses prolongements contemporains,les droits de l'homme.

3//- Critique du droit naturel.

-a- Si le thème du droit naturel reste,jusqu'à nos jours,un objet de discussion,c'est parce qu'aux valeurs que j'ai relevées s'opposent des contre-valeurs dont il convient de dire quelques mots. Ces contre-valeurs,ou,à tout le moins,ces ambiguïtés, sont principalement au nombre de cinq:

1°) l'expression "droit naturel" n'est guère applicable à la société puisque celle-ci,par définition,s'écarte toujours de la nature et entreprend d'aménager celle-ci;

2°) l'expression "droit naturel" est ambiguë en ce qu'elle est susceptible de recevoir plusieurs significations;

3°) tout droit naturel repose sur la postulation de certaines valeurs,-- par exemple les valeurs tricolores; mais sur quoi se fonde à son tour cette postulation? qu'est-ce qui assure que ces valeurs sont bien des valeurs?

4°) les valeurs habituellement défendues au nom du droit naturel ne sont justement pas tellement évidentes lorsqu'on étudie la nature elle-même; les éthologistes sont enclins à mettre en question la "naturalité" de ces valeurs;

5°) enfin le contenu concret du droit naturel s'est avéré fort variable d'Aristote jusqu'à nous; s'il en est ainsi,n'est-ce pas parce que le droit naturel n'a jamais été et n'a jamais pu être que l'idéalisation du droit positif,c'est-à-dire l'absolutisation des valeurs culturelles?

-b- L'homme et la société ne s'alignent jamais sur la nature immédiate: ils la prolongent,mais l'infléchissent également. La nature,pour l'homme,est toujours une nature cultivée(1). Dès lors,comment le recours à la nature pourrait-il être normatif si l'animal humain est caractérisé autant par la différence que par la parenté avec la nature? L'animal suit la nature,l'homme l'infléchit en la dominant,au moins partiellement. Or c'est là un processus entamé depuis des millénaires: l'écart culturel n'a cessé de grandir. Comment retrouver une nature quand l'homme s'est employé à la quitter peu à peu?

La thèse de Hobbes reste intéressante et éclairante. Selon lui,la société est fondée,non sur le consentement à la nature,mais sur l'endiguement de la violence,de la cruauté et de l'égoïsme qui s'y attestent. Le chemin du bonheur social passe donc par la négation des pulsions naturelles(2).

Cette thèse se profile à l'arrière-plan de la célèbre opposition freudienne entre le "principe de réalité" et le "principe de plaisir". Dans son ouvrage "Malaise dans la civilisation",Freud écrit:

> "La civilisation doit tout mettre en oeuvre pour limiter l'agressivité humaine et pour en réduire les manifestations à l'aide de réactions psychiques d'ordre éthique. De là, cette mobilisation de méthodes incitant les hommes à des identifications et à des relations inhibées quant au but; de là cette restriction de la vie sexuelle; de là aussi cet idéal imposé d'aimer son prochain comme soi-même,idéal dont la justification véritable est précisément que rien n'est plus contraire à la nature humaine primitive"(3).

Ainsi la vie sociale -- ce que Freud

) Voir ci-dessus III,7:"Solidarité et différence".
) Voir notamment Strauss,p.181-215 et Rosset p.201-217.
) S.Freud:"Malaise dans la civilisation",in "Revue française de Psychnalyse",Tome XXXIV,janv. 1970,p.51.

nomme "la civilisation" -- repose sur un distancement par rapport à l'immédiateté naturelle(1). L'éthique est l'attestation la plus commune de ce distancement,en tant qu'elle impose des règles aux pulsions naturelles. Un droit qui ne revendiquerait d'autre source et d'autre critère que la nature est impensable: la nature est fait brut,antérieur,conditionnant,mais tout droit,par définition,entend lui imposer l'ordre qu'elle ne comporte pas. Le droit relève donc de la "raison" et non de la "nature". Par là,il est toujours "posé par surcroît","sur-imposé",donc il est "positif".

-c- On relève en deuxième lieu que l'expression "droit naturel" est ambiguë en ce qu'elle peut recevoir plusieurs significations(1). C'est ici la polysémie du concept qui est mise en cause,et donc sa "perméabilité sémantique",qui risque d'égarer. Ernst Bloch relève que,quand on fait de la nature l'institutrice d'un "justum",cela peut s'entendre dans trois sens différents:

1°) On peut désigner un droit inné de nature,c'est-à-dire un droit que tout homme trouve déjà donné en lui,dès sa naissance, et dont il s'agit d'exiger la satisfaction.

2°) On peut désigner aussi un droit naturellement évident, qui n'est pas donné tout fait dès la naissance,mais que l'homme peut trouver et connaître par l'effort de sa raison. L'accent porte alors, non plus sur un droit de naissance,mais sur un droit qui s'impose à la réflexion universelle dès lors que celle-ci est elle-même "droite".

3°) Il est également possible de penser à un droit naturellement révélé. Il ne serait ni inné,ni saisi par la raison,mais communiqué à l'homme par la nature elle-même,en une sorte d'illumination intérieure(2).

A ces trois sens relevés par Bloch,il est permis d'ajouter encore ce quatrième,qui a communément cours dans le discours théologique: le droit naturel peut être un droit conforme à la nature mais surnaturellement révélé. Ici,pour connaître

---

1) Voir l'exposé clair et synthétique de V.J.Bourke,art. "Natural Law",in MacQuarrie, "Dictionary",p.224-225. On doit ajouter que l'expression "droits de l'homme" n'est pas non plus à l'abri de toute ambiguïté. La Déclaration de 1948 peut,elle aussi,faire l'objet d'analyses critiques qui relèvent cette ambiguïté: voir UNESCO,"Dimensions internationales",p.26-30.

2) Voir Bloch,p.197-198. On y trouvera d'autres distinctions,parfois d'une subtilité excessive.

le droit naturel,il faut postuler une révélation transcendante,soit en divinisant la Nature elle-même,soit en recourant à son Auteur.

Ce qui précède revient à dire que l'expression "droit naturel" n'est pas d'emblée claire,et que,destinée à promouvoir le consensus moral et social,elle est susceptible d'abriter des représentations discordantes. Ainsi,que l'accès au droit naturel soit l'oeuvre de la raison humaine ou requière une révélation transcendante constitue une opposition tranchée. Qu'un même concept ait pu être brandi simultanément par les déistes,les agnostiques et les catholiques nous avise des malentendus qu'il recèle.

-d- <u>La troisième critique signale que la postulation d'un droit naturel est de l'ordre du pari ou de l'acte de foi</u>. On pose des valeurs que l'on répute universelles et coextensives de l'humain. Mais qui dit qu'il s'agit bien de valeurs? Où sont l'instrument de mesure et le criterium?

Qui,par exemple,peut assurer que Socrate ait raison contre Callicles? Ou que les valeurs défendues par les Alliés étaient plus dignes de respect que celles défendues par le Nazisme? Qui dit que l'anthropophagie "vaut moins" que la philanthropie,-- et qu'elle s'y oppose réellement? Où réside l'évidence de tels choix? Le scepticisme éthique a souvent fait retentir ces interrogations(1).

Les tenants du droit naturel offrent une large palette de réponses. Ils invoquent tour à tour (et parfois métissent!) Dieu,la raison,la conscience collective,la conscience individuelle,les notions innées,la voix de la nature,le vouloir-vivre,etc. Mais,si l'on ne peut s'entendre sur l'origine de cette évidence,peut-on la prendre en considération? Ne trahit-elle pas que sa prétention fondatrice réclame à son tour d'être fondée? Et s'il en est ainsi,comment peut-elle s'imposer à ceux qui ne la partagent pas? Comment peut-elle prétendre à l'universalité et à la connaturalité si,en fin de compte,elle reste de l'ordre du pari?

Il convient de noter que cette critique n'atteint pas seulement le droit naturel,mais bien toute morale. C'est d'ailleurs à partir d'elle que l'on a pu parler d'un "fondement

---

(1) Voir à ce propos J.P.Dumont,"Les sceptiques grecs",textes choisis,PUF,Paris 1966 et A.Verdan:"Le scepticisme philosophique",Bordas,Paris,1971. Un exemple:"Le feu dont la nature est d'échauffer donne à tout le monde la représentation de l'échauffement...et tout ce qui,par nature,nous touche,touche de même tous les sujets qui,comme on dit,sont normaux. Or rien de ce qu'on nomme les biens (éthiques) ne touche,en tant que bien,tous les sujets...Donc un bien par nature n'existe pas" (Sextus Empiricus,cité in Dumont,p.192).

religieux de la morale"(1),c'est-à-dire d'un fondement d'ordre méta-éthique. Sa charge contestataire est pourtant plus forte à l'égard d'une éthique qui se réclame de l'universalité et de l'évidence,comme le fait le droit naturel,puisque ce sont précisément ces deux caractéristiques qu'elle met en question.

-e- Une quatrième critique était déjà en germe dans la première. Elle consiste à relever que les valeurs principales du droit naturel ne sont pas naturelles,qu'elles sont, au contraire,des pétitions idéalistes qui aboutissent à violenter la nature,à la meurtrir,et par là à rendre l'homme malheureux à force de rêves et d'efforts irréalisables. Robert Ardrey a développé cette critique dans son livre "La loi naturelle"(2). Le propos de cet auteur est de préciser la nature de l'homme à partir de son archéologie animale(3). Par là,Ardrey s'oppose à Rousseau sur un point capital: l'homme n'est pas à ses yeux une sorte d'"ange déchu" dont il s'agirait d'enrayer la chute en lui rappelant ses origines, mais bien un animal évoluant dont il s'agit d'ordonner le destin en prenant en compte ses racines(4). Cette approche,Ardrey la qualifie lui-même d'"évolutionniste".

L'auteur va s'employer à montrer qu'un grand nombre de comportements moraux et sociaux ne sont pas révocables au nom d'un idéal humaniste ou religieux. Ils collent à notre peau,à nos chromosomes,à notre psychisme: ils sont notre incompressible archéologie. Ardrey évoque ici,par exemple,la défense du territoire,la hiérarchie mâle-femelle,les fonctions sociales et leurs hiérarchies,les besoins biopsychiques fondamentaux(identité,stimulation,sécurité),la révolte des jeunes,la xénophobie,la violence.

La première conséquence qui se dégage des analyses éthologiques d'Ardrey,c'est que les hommes ne sont pas libres. Leur capital génétique et leur filialité animale pèsent lourdement sur eux: les comportements sociaux tels que la domination (et donc la servitude),la violence,la guerre,la xénophobie,etc.,relèvent de constantes du comportement animal auxquelles les hommes

---

(1) Stock,Paris,1971,avec ce sous-titre:"Une enquête personnelle pour un vrai contrat social". On notera la parenté entre la démarche de Ardrey et celle de la "Sociobiologie" contemporaine (surtout aux U.S.A.). A propos de celle-ci,voir "Darwinisme aujourd'hui",p.177-182.

(2) Voir P.Tillich,"Fondement religieux". La même veine de pensée se retrouve chez A.Schweitzer: voir "La paix",p.27-35 et 61-70.

(3) Ardrey,p.330,339,411-416.

(4) Ibid.,p.122.

ne peuvent se soustraire.

Ils ne sont pas davantage égaux. Ardrey ouvre son livre par deux chapitres qui développent l'inégalité foncière et inéluctable entre les animaux humains.

Enfin,ils ne sont pas frères,c'est-à-dire universellement solidaires. Au contraire,ils sont xénophobes, ils défendent leur territoire et ils vivent de nombreux conflits entre groupes d'âge et groupes fonctionnels (les "classes") différents.

Les valeurs tricolores? -- Elles appartiennent à ce qu'Ardrey nomme "la philosophie de l'impossible",son propos à lui étant,à l'opposé,de retrouver une philosophie du possible,c'est-à-dire une philosophie qui prenne en compte sans repentir la naturalité animale qui nous constitue. Le droit naturel n'est précisément pas "naturel": c'est un droit idéal,qui congédie des traits constants de l'animalité humaine. Ceci explique son échec chronique,son inapplicabilité: dans la violence,dans la domination, dans le nationalisme,dans le racisme,la nature se venge de n'être pas respectée.

-f- La cinquième critique relève que le contenu concret du droit naturel s'est avéré fort variable au cours de l'histoire,épousant les contours changeants des droits positifs. La preuve est facile à administrer. Considérons par exemple Aristote et le droit naturel qu'il précise au début de sa "Politique". C'est la nature qui établit la société humaine,qui fonde la distinction entre maître et esclave et qui soumet la femelle au mâle:

> "L'homme est un animal civique,plus social que les abeilles et autres animaux qui vivent ensemble. La nature,qui ne fait rien en vain,n'a départi qu'à lui seul le don de la parole, qu'il ne faut pas confondre avec les sons de la voix".
> "...tous ceux qui n'ont rien de mieux à nous offrir que l'usage de leur corps et de leurs membres sont condamnés par la nature à l'esclavage. Il est meilleur pour eux de servir que d'être abandonnés à eux-mêmes. En un mot,celui-là est naturellement esclave qui a assez peu d'âme et de moyens pour se résoudre à dépendre d'autrui. Tels sont ceux qui n'ont que l'instinct..."
> "La nature a encore subordonné l'un des deux animaux à l'autre. Dans toutes les espèces,le mâle l'emporte évidemment sur la femelle; il n'y a point d'exception pour l'espèce humaine"(1).

) Aristote,"La Politique",successivement p.16,23,22. Le caractère relatif et évolutif des droits de l'homme a été fréquemment souligné,lui aussi. Par exemple,à propos des critères de non-discrimination entre les hommes,K.J.Partsch écrit: "On a simplement dressé la liste des critères dont l'expérience prouve qu'ils ont conduit à une discrimination illégale...Cette liste aurait certainement été bien différente si elle avait été dressée il y a cent ans,et aurait alors peut-être

Certes,les rapports sociaux ne sont pas acceptés tels quels,par le seul prestige de l'ordre établi. Ils sont justifiés par la nature,référés à elle,et par là une instance critique du fait social est posée. Mais,en réalité,cette instance se borne à sanctionner et à renforcer ce fait social. L'idéal assure le fonctionnement du fait.

Tout droit naturel est justiciable du même soupçon,à commencer par celui du XVIIIème siècle. Les marxistes ont fréquemment relevé à son sujet qu'il était plus bourgeois que naturel. Bloch reconnaît que la visée est saine et féconde,mais la traduction juridique de cette visée -- son passage au niveau des valeurs et des lois -- va déboucher sur la société bourgeoise et en assurer le fonctionnement,elle va donc renforcer les valeurs de la classe montante(1). Ainsi,les tenants du droit naturel ont défendu la propriété privée,dans la ligne de la liberté humaine. Or,ce faisant,le droit naturel cautionnait la division du travail et la disposition de la force laborieuse d'autrui(2). Ainsi encore du thème du contrat social, cher à Rousseau,promu dans la ligne de l'égalité et de la fraternité humaines. Mais ce "contrat" devait en renforcer un autre: celui qui lie le possesseur des marchandises et des machines à la force du travail de l'ouvrier(3). Le thème de la liberté engendra,lui aussi, des équivoques: de quelle liberté s'agissait-il? de la liberté de qui? -- La liberté fut aisément conjuguée à la dépendance économique: la liberté était liberté de l'entreprise,mais pas liberté d'entreprendre. C'était la liberté de ceux qui disposaient d'un pouvoir(4).

De telles remarques,parmi d'autres,ne se bornent pas à relever la distance entre les idéaux et les faits. Elles portent la suspicion jusqu'à l'idéal lui-même,en tant qu'il reste tributaire du fait. Le contenu général du droit naturel n'est pas révoqué en doute. Ce qui l'est,c'est l'abri qu'il offre,par sa généralité même,à des interprétations récupératrices.

De nos jours,on ne peut non plus ignorer la double pesanteur qui marque les droits de l'homme: celle des faits concrets et celle des terreaux idéologiques. Si des peuples "communistes" et des peuples "démocratiques" -- ces deux termes étant assortis de soigneux guillemets! -- peuvent professer en commun l'idéal

---

compris d'autres critères tels que l'honneur et la dignité. Il n'est pas exclu qu'en 2075 certains éléments auront disparu et que d'autres y auront été ajoutés" (In UNESCO,"Dimensions internationales",p.79).

) Bloch,p.190-201.
) Ibid.,p.193.
) Ibid.,p.194-195.
) Ibid.,p.158-167.

de la liberté et de l'égalité humaines,il est bien évident que les deux concepts n'ont ni le même contenu,ni la même importance,ni les mêmes rapports dans les deux camps. La "Déclaration" de 1948 vise loin,mais son terreau idéologique n'en reste pas moins occidental et bourgeois. C'est ainsi,par exemple,que le problème crucial de la propriété n'y apparaît pas.

-g- On ne peut nourrir ici aucune illusion: le recours commun aux droits de l'homme comporte la même ambiguïté que le recours à quelque texte fondateur que ce soit (y compris la Bible): il ne garantit pas l'unité d'interprétation de cette référence. C'est ainsi que les deux principaux blocs idéologiques qui se partagent actuellement l'hégémonie mondiale n'ont pas cessé de s'accuser mutuellement de transgression des droits de l'homme(1). C'est que ceux-ci ne sont pas interprétés à partir des mêmes prémisses,ni hiérarchisés dans une même perspective:"L'importance des droits de l'homme,leur contenu réel et leurs garanties,sont déterminés en fin de compte...par le caractère du système économique et social d'un Etat. Il est donc tout naturel que l'importance des droits et des libertés de l'homme ne soient pas identiques dans tous les Etats membres des Nations Unies"(2).

Il est déjà frappant que la "Déclaration" de 1789 commence par la liberté,tandis que celle de 1793 commence par l'égalité. Cela revient à dire que c'est la liberté qui commande la compréhension et la réalisation de l'égalité, -- ou bien l'inverse. Les démocraties occidentales suivent la voie de 1789 et posent en premier lieu la liberté,entendue comme droit de l'individu face aux groupes et aux pouvoirs. L'exemple typique est celui de la "Convention européenne" de 1950,qui s'en prend longuement à toutes les oppressions dont l'individu peut être victime,et donc qui développe primordialement la valeur "liberté"(3). A l'inverse,les démocraties socialistes accordent nettement la prééminence à l'égalité sur la liberté(4). Il s'ensuit une insistance sur les structures collectives susceptibles de préserver cette égalité,en premier lieu l'Etat. Ici, l'Etat l'emporte sur les individus(5),et donc le respect des droits de l'homme doit être conjugué à la non-ingérence dans les affaires intérieures des Etats,comme le souligne avec insistance le marxiste V.Kartashkin(6). Cet auteur se montre très suspicieux à l'égard de la compréhension "individualiste" des droits de l'homme qui a cours dans le monde occidental(7).

On peut d'ailleurs noter que les révolutions bourgeoises commencent par les droits de l'individu pour s'attacher ensuite aux droits sociaux. A l'inverse,les révolutions socia-

---

1) "On ne saurait nier que le monde actuel est scindé en deux,et que l'unité du monde représentée par l'Organisation des Nations Unies est,elle aussi,l'unité de systèmes sociaux contradictoires. Or combien de fois les droits de l'homme ont-ils servi de prétexte à des attaques réciproques? N'est-il pas possible de 'monter' en permanence des 'affaires' internationales en se référant justement aux droits de l'homme" (I.Szabo,in UNESCO,"Dimensions internationales",p.28).
2) V.Kartashkin,in UNESCO,"Dimensions internationales",p.687.
3) Voir le texte in Université de la Paix,"Droits des humains",p.45-50.
4) Voir UNESCO,"Dimensions internationales",p.41-42 et 64.
5) Ibid.,p.28-30.
6) Ibid.,p.687-695.
7) De même I.Szabo fait reposer les droits de l'homme sur le droit à l'autodétermination,c'est-à-dire sur un droit collectif et non sur un droit individuel: Ibid., p.31.

listes prennent appui sur les droits sociaux pour les prolonger ensuite en direction des individus(1).

4//- Droit naturel: des limites de l'utilité et de l'utilité des limites.

-a- Si les deux paragraphes précédents se présentent à la manière d'un bilan,comportant de l'actif et du passif, ce n'est pas en vue de satisfaire un goût quelconque de symétrie intellectuelle,mais bien parce que la philosophie politique elle-même nous invite à des appréciations doubles. Par là,nous restons plongés dans une large perplexité. Tout se passe comme si,à propos du droit naturel,aucun argument n'était réellement décisif,bien qu'aucun argument ne soit non plus aisément répudiable.

Il est possible d'être plus précis. Aucune des appréciations positives du droit naturel n'est effectivement contraignante,-- sauf la dernière! Sans la reconnaissance de valeurs morales et sociales communes aux hommes,et donc susceptibles d'être poursuivies par tous et défendues contre les menaces,il n'y a plus de dialogue possible entre les groupes humains. Il n'y a plus,dès lors,de droit,ni privé,ni public,ni surtout international. Il n'y a plus de visée susceptible de regrouper et de mobiliser les volontés,les énergies,les projets et les investissements. Il n'y a plus d'intentionnalité ni de finalité communes. On en est réduit à consentir à la loi du plus fort ou au relativisme des valeurs. Rien ne permet d'indiquer pourquoi,par exemple,la paix serait préférable à la guerre,ou la justice à l'exploitation. Le monde doit rester cloisonné en unités humaines,non seulement différentes,mais rivales. Et dans un monde en voie de resserrement et d'intercommunication, force serait de concevoir qu'aucun projet ni aucune instance ne pourraient endiguer les rivalités et les affrontements. Ce qui était vrai pour la cité grecque déjà,l'est semblablement pour la cité des temps modernes: le souci de cohésion et la recherche d'unité minimale impliquent le dégagement de valeurs communes,universelles,coextensives de l'humain. Telle est d'ailleurs la portée de la "Décla-

---

) Voir R.Capitant,"Anthologie",p.70.

ration universelle des droits de l'homme" et des textes qui s'y apparentent ou s'y originent.

Mais cette nécessité ne suffit pas à surmonter tout scepticisme quant à la vérité de l'entreprise. Qui dira que les valeurs posées et poursuivies sont bien universelles et coextensives de l'humain? Qui,sinon celui qui n'est précisément ni l'un ni l'autre,ni universel,ni récapitulatif,c'est-à-dire l'homme lui-même? Et dans quel sens ces valeurs,une fois posées, seront-elles entendues? Quel sera leur contenu concret?

Tout se passe comme si,à ce niveau,un "acte de foi" -- une pétition de valeur -- était inéluctable,et en même temps douteux. Inéluctable pour la raison que je viens de dire, douteux parce qu'incapable de preuve contraignante et incapable même de se départir de l'investissement culturel propre à toute foi. D'une part,il y a ici une exigence incontournable de solidarité humaine,et d'autre part cette exigence se révèle fragile,relative. Nous devons "poser",mais nous n'avons pas de sol ferme.

Par là,nous sommes sans doute ramenés à une des dimensions tragiques de l'aventure humaine. L'éthique est nécessaire,mais la nature qui lui sert d'appui ne dit pas ce qu'elle peut ou doit être. Une éthique sociale et internationale est requise pour faire front aux problèmes pressants du monde contemporain, mais elle ne peut s'adosser à aucune certitude indubitable.

-b- La recherche des "universaux éthiques", à même de promouvoir et d'ordonner la coopération sociale,reste sujette à caution. David Little propose six règles morales qu'il estime présentes dans toutes les sociétés et donc,à ce titre,coextensives de l'humain,conformes à la loi naturelle. Ce sont:

1)l'interdiction du meurtre à l'intérieur du groupe;
2)l'interdiction du vol à l'intérieur du groupe;
3)l'interdiction de l'inceste et autres règles du comportement sexuel;
4)l'interdiction du mensonge;
5)l'obligation de respecter la propriété;
6)les obligations entre parents et enfants.

Il n'est pas certain que ces six règles se retrouvent dans toute société,comme l'affirme Little(1). Mais, quand bien même cela serait,de telles règles visent principalement la protection et la conservation du groupe humain considéré. Elles ne disent rien sur le comportement à l'égard des groupes rivaux et l'on sait qu'au contraire elles s'accommodent aisément du massacre et du pillage des ennemis ou du rapt des femmes. De telles règles ne mettent nullement fin à la loi de la jungle,mais visent seulement à l'aménager de telle manière que "moi et mon groupe" n'ayons pas à en souffrir. Leur utilité politique est donc extrêmement limitée par le fait que les valeurs qu'elles prônent ne sont en aucun cas

---

) D.Little,p.189-190.

coextensives de l'humain. En outre,on sait suffisamment que leur contenu concret varie très notablement d'une société à l'autre,notamment en ce qui concerne les comportements sexuels,les structures familiales et l'organisation de la propriété.

En resserrant le nombre et la portée de tels universaux,Pierre Remy a proposé de fonder le droit sur les deux interdits du meurtre et de l'inceste(1). Ces deux interdits permettraient,aux yeux de cet auteur,de profiler quelque chose comme une "nature humaine" et une "loi naturelle". Cette orientation a certainement le mérite de prendre appui sur des règles universelles de légalité mieux attestées que celles dont fait état Little. Pourtant,en tant que matrice d'un droit naturel,elle bute à son tour sur des difficultés incontournables. On hésite,d'abord,à reconnaître à ces règles une portée vraiment universelle. En tout cas,elles comportent des exceptions et des modes d'application divers. De plus, comme les règles avancées par Little,elles visent principalement à la sauvegarde du groupe. En second lieu,ces deux interdits revêtent des contenus fort variables. Qui ne peut-on pas tuer? Vis-à-vis de qui y a-t-il inceste? Enfin et surtout,que de telles prohibitions existent dans toutes les sociétés qui nous sont connues ne signifie pas encore qu'elles soient des phénomènes "naturels",c'est-à-dire coextensifs de l'humain. Elles peuvent tout aussi bien être des phénomènes propres à certaines phases de l'évolution des sociétés, et dès lors leur normalité pourrait se trouver récusée pour le monde contemporain ou futur. Les faits (d'ailleurs limités) ne suffisent pas à fonder le drbit. Il faut d'abord être convaincu de la nécessité d'un droit pour prendre en considération de tels faits,-- ce qui nous ramène exactement à notre perplexité initiale.

On peut resserrer encore la compréhension du droit naturel. C'est ce que fait Paul Tillich quand il identifie celui-ci avec l'impératif moral lui-même et avec la loi d'amour. Impératif moral et loi d'amour sont les deux faces d'une même réalité, la moralité: l'impératif en indique la forme et l'amour en précise le contenu. Le droit naturel (ou la loi naturelle: Tillich ne distingue pas les deux concepts(2) correspond au devoir-être,c'est-à-dire à l'"auto-affirmation de notre être essentiel"(3) ou encore à ce qui en nous s'oppose à la "désintégration"(4). L'être-homme s'affirme,notamment,par la moralité,en tant que celle-ci représente le devoir de combattre et de surmonter notre "aliénation existentielle"(5). A ce titre,elle est fondamentalement la réalisation de la personne: "L'impératif moral est ce qui exige que nous devenions ce que nous sommes en puissance,c'est-à-dire une personne dans une communauté de personnes"(6). C'est donc dans les rapports interpersonnels que la personne se réalise; c'est là que l'impératif prend contenu. Tillich nomme ce contenu essentiel l'"agapè",englobant dans ce terme non seulement les diverses formes d'amour,mais aussi la justice(7). Or la loi de l'agapè est à la fois inconditionnelle comme l'impératif et situationniste comme les relations humaines. "L'amour,par sa nature même,est aussi bien absolu que relatif. Il est un principe immuable et pourtant il s'adapte à chaque situation concrète"(8). Par conséquent,l'amour est conforme à notre "nature essentielle"(9): il est notre "loi naturelle"(10). -- La difficulté principale de cette

---

) P.Remy,p.489-500.
) Tillich,"Fondement",p.52.
) Tillich,"Théologie de la culture",trad. de l'anglais par J.P.Gabus et J.M.Saint, Planète,Paris,1968,p.214.
) Tillich,"Fondement",p.39 et "Syst. Theol.",III,p.44.
) "Syst. Theol.",III,p.47.
) "Fondement",p.37.
) Ibid.,p.55-67.
) Ibid.,p.63.
) Ibid.,p.54.
) "Syst. Theol.",III,p.47.

position réside dans son "formalisme",qui s'inspire d'ailleurs du formalisme de l'"impératif catégorique" kantien. Affirmer que le contenu essentiel de la loi naturelle est l'amour reste vague: de quel amour s'agit-il? et comment sera-t-il traduit au plan social ou au plan individuel?(1). En outre,on peut toujours se demander si,dans la ligne kantienne de la moralité comme pétition de la raison,la référence à la nature garde quelque sens. L'amour est-il "naturel"? L'ethnologie et l'éthologie soulèveraient ici des objections difficilement évitables. Il est vrai que ni Kant,ni Tillich ne consentiraient à ce que notre "nature essentielle" soit dégagée des attestations empiriques dont font état ces deux disciplines. Mais cela veut dire alors que cette "nature essentielle" n'est pas aisément repérable; elle doit être dégagée et précisée par la raison,-- ce qui nous renvoie inévitablement à une question antérieure: la raison de qui?...Qui dira quelle est notre "nature essentielle"?... Et au nom de quoi le dira-t-il?

-c- La situation du droit naturel est celle d'un <u>indispensable pari</u>,qui ne cesse jamais ni d'être "indispensable",ni d'être "pari". Qu'il soit de l'ordre du pari nous interdit d'en faire une instance éthique dernière. Le droit naturel posé et visé par les sociétés humaines jusqu'à nos jours signifie l'adossement de l'homme à la nature,son insécable relation à celle-ci,et donc la reconnaissance de la "naturalité humaine". Mais,en même temps, la nature qui fonde ici le droit est déjà une nature pleine de raison et de culture,c'est-à-dire la nature telle qu'elle peut être comprise en un certain temps et en un certain lieu. On ne peut donc lester les droits réputés naturels d'une suffisance qui laisserait croire qu'ils épuisent tout ce qu'il est possible de dire à propos de l'homme,de sa vérité,de sa vocation. L'utilité a ici une limite: elle ne peut sortir de son ordre,qui est celui des choses passagères et fluentes,-- ce que Bonhoeffer appelait "les réalités avant-dernières"(2).

A l'inverse,cette limite n'est pas une limitation dans le sens d'un relativisme. Cette limite est utile, puisqu'elle indique une situation humaine fondamentale et universelle,celle précisément que tout droit naturel veut prendre en considération,valoriser et respecter. Le droit naturel entend sauvegarder la vie humaine limitée: c'est son utilité. Dès lors,le droit naturel n'est pas seulement limité négativement,comme le rappellent inlassablement les scepticismes,mais aussi positivement: il protège la limite humaine,il s'occupe d'aménager les relations humaines de

---

1) Voir C.Lejeune,"L'amour et la loi. L'éthique de situation",Age d'Homme,coll. "Alèthina" N° 18,Lausanne 1977,p.73-84.
2) Voir Bonhoeffer,"Ethique",chap. IV:"Réalités dernières et avant-dernières". Bonhoeffer inclut "le naturel" parmi celles-ci.

telle manière que leur fragilité et leur limite ne soient pas ignorées.

5//- Le droit naturel et la théologie(1).

-a- La philosophie politique n'a pas été seule à parler du droit naturel. Dès l'époque patristique, sous l'influence du stoïcisme, le thème du droit naturel ou celui de la loi naturelle étaient adoptés par la théologie chrétienne(2). Celle-ci n'a pourtant jamais consenti à réduire l'éthique chrétienne au seul droit naturel. Elle a généralement envisagé celui-ci comme une éthique du corps social et politique, tandis qu'elle prônait une éthique plus précise et plus exigeante pour les croyants. Ce faisant, la théologie postulait en quelque sorte deux niveaux éthiques: une éthique de la création et une éthique de la rédemption. C'est l'articulation des deux qui allait constituer son problème majeur. Dans les lignes qui suivent, je me bornerai à indiquer trois orientations principales à ce propos: la position catholique classique, sa contestation et sa réévaluation par Luther et enfin l'entreprise de Barth pour surmonter le dualisme éthique.

-b- Le droit naturel en perspective catholique.

Joseph Fuchs expose que l'essence du droit naturel est double:

1°) Le droit naturel suppose le dégagement d'une "nature" de l'homme et l'appui sur celle-ci d'une morale et d'un droit;

2°) Il suppose en outre que l'ordre et le voeu de la nature en l'homme ne sont pas inaccessibles à celui-ci. Il peut les connaître, principalement par la raison, c'est-à-dire indépendamment de la révélation(3).

) L'inclusion d'un paragraphe théologique dans cette partie de mon travail que j'ai nommé "contextuelle" est justifiée par le fait que le thème du droit naturel est inséparable de la théologie. Dès sa mise en oeuvre stoïcienne, le thème du droit naturel a été fondé sur une foi religieuse. La compréhension théologique de ce thème fait donc partie de son histoire et, à ce titre, de son "contexte".

) Voir M. Spanneut, "Le stoïcisme des Pères de l'Eglise", Seuil, Paris, 1957, p.252-257, 274-288.

) "Les principes fondamentaux de la loi morale naturelle peuvent être connus avec certitude par tout homme normal en possession de sa raison, car ils sont évidents

Cette double spécification du droit naturel renvoie à son tour à une affirmation théologique, par laquelle elle se distingue des exposés philosophiques ou politiques:

> "La nature, dans laquelle la raison découvre le droit naturel, est l'oeuvre du Dieu créateur. La raison elle-même, qui lit dans la nature, doit être considérée comme l'oeuvre de Dieu: Dieu lui-même a, dans la création, inscrit la loi de la nature dans le coeur de l'homme"(1).

Ici, le droit naturel trouve le fondement que les philosophes étaient en peine de lui fournir: c'est l'oeuvre créatrice. Il en découle que la loi naturelle est loi divine(2). Elle se distingue donc, non seulement des lois humaines positives, mais aussi des lois divines positives, c'est-à-dire des lois et commandements qui apparaissent dans l'Ecriture. Certes, il s'agit bien de la même source, du même vouloir fondateur: aucune contradiction ne peut apparaître entre loi naturelle et commandements écrits. Mais la première est en quelque sorte antérieure aux seconds, elle les déborde et elle est plus vaste qu'eux. C'est pourquoi on peut la réputer accessible à ceux qui ne connaissent pas l'Ecriture. Les commandements peuvent confirmer, éclairer ou préciser la loi naturelle, mais celle-ci leur est antérieure comme la nature est antérieure à la révélation(3). La rédemption elle-même ne peut remettre en question la loi fondamentale de la nature. Celle-ci reste donc pleinement valable pour le chrétien, comme pour tout homme. Elle est bien universelle et coextensive de l'humain.

La conséquence de ceci est exprimée très clairement:

> "En raison de la place qu'occupe ainsi le droit naturel dans l'ordre chrétien du salut, ce n'est pas seulement la loi révélée, mais aussi la règle naturelle des moeurs et du droit qui est soumise au magistère de la sainte Eglise... La gardienne de l'ordre chrétien du salut est aussi la gardienne du droit naturel... L'action doctrinale de l'Eglise en ce qui concerne le droit naturel est d'autant plus importante que, si la raison humaine est capable en soi de parvenir à la connaissance du droit naturel, cette connaissance rencontre, en pratique, chez l'homme déchu, un grand nombre d'obstacles"(4).

---

par eux-mêmes" (Häring, I, p.214). "La conscience religieuse spontanée de la plupart des peuples montre déjà l'existence d'une loi morale naturelle... que l'homme peut en principe reconnaître de façon logiquement indépendante de la révélation divine" (J. Gründel, "Peut-on changer la morale?", trad. de l'allemand par C. Duillard, Le Cerf-Desclée et Cie, Paris, 1973, p.20). Toutefois l'indépendance de la loi naturelle par rapport à la révélation est une pétition théorique, le péché originel obscurcissant la raison humaine. C'est ce qu'explique la Conférence épiscopale de France: "C'est pour cela [péché originel] que la Révélation est nécessaire pour mieux connaître, et avec plus de sécurité les exigences de la moralité même simplement naturelle" ("Morale de la loi ou morale de la liberté", juin 1[illegible], p.2).

Fuchs, p.11.

Ibid., p.10-11.

Ibid., p.12-14.

Ibid., p.14-15. C'est moi qui souligne.

cher bien longtemps avant que les consciences ne soient touchées...Or puisque cela est tout d'abord dans le coeur,bien que d'une manière obscure et tout effacée,ces choses seront de nouveau éveillées par la parole..."(1).

Il y a donc une sorte de préordination humaine à la loi de Dieu. Et c'est sur elle que compte le prédicateur, le juriste,le politique,lorsqu'ils rappellent cette loi ou lorsqu'ils l'imposent. C'est sur elle que se fonde le premier usage de la loi,l'usage politique.

Cependant cette loi divine qui s'impose à l'homme en raison de la nature de celui-ci,c'est-à-dire de son origine et de son ordination divines,est tout à fait impropre à conduire la nature vers la surnature(2). Elle vise à ordonner la vie civique. Et l'autorité a pour tâche de la faire connaître et respecter afin d'endiguer l'action destructrice du mal. Mais l'homme ne peut atteindre sa destination ultime que par la seule grâce de Dieu. C'est ici que Luther expose sa théologie des deux règnes: le règne temporel s'exerce sur la nature rebelle,l'endigue,la contraint,la châtie au besoin,car son "sacrement" est le glaive; le règne spirituel est,au contraire,celui de la grâce,de l'amour, car son "sacrement" est la Cène,c'est-à-dire le don de soi pour les autres réalisé par le Christ.

Il existe donc bel et bien un "droit naturel" chez Luther,mais il ne valorise pas la nature,il la contraint et l'endigue plutôt. Luther reconnaît,par exemple,que les requêtes des paysans révoltés,en 1525,sont conformes au droit naturel(3). De même,le fait de se soumettre à l'autorité en refusant de s'ériger en juge et justicier,est conforme à ce même droit naturel(4). Il en va encore ainsi pour la "règle d'or"(5). Les chrétiens sont bien évidemment soumis,eux aussi,à ce droit naturel. Cependant Luther soulignera davantage la spécificité de l'éthique chrétienne,ce qui la distingue et parfois l'oppose au droit naturel: éthique de l'amour,du renoncement à soi et de la souffrance(6). Si les paysans révoltés peuvent revendiquer le droit naturel,par contre ils ne peuvent revendiquer l'appartenance au Christ!

L'appréciation de la loi naturelle par Luther se distingue donc nettement de celle qui a eu cours,classiquement,dans l'Eglise catholique. Le droit naturel n'appartient pas

---

) Cité par T.Süss,p.108.
) Autrement dit: à la suite du péché,l'homme n'est pas préordonné à la grâce.
) Voir "Oeuvres",IV,p.163.
) Ibid.,p.155,259.
) Ibid.,p.49,125,241,244.
) Voir le petit traité "Du commerce et de l'usure"(1524),in "Oeuvres" IV,p.119-144.

à la sotériologie,celle-ci relevant du "sola gratia" et du "sola fide". En outre,ce droit naturel ne peut en aucun cas exprimer l'éthique chrétienne spécifique: on doit parler ici de deux règnes différenciés. Enfin,le droit naturel est soustrait à l'obédience et à la juridiction de l'Eglise puisque le pouvoir temporel est directement fondé par Dieu et distinct de la domination spirituelle que Dieu exerce sur les chrétiens(1). On peut résumer cette triple distinction en disant que,pour Luther,le droit naturel relève de l'éthique socio-politique,c'est-à-dire du règne temporel. C'est pourquoi le Réformateur en trouvera l'expression la plus complète dans le Décalogue,conformément d'ailleurs à un usage ancien de l'Eglise(2).

-d- L'appréciation de la nature et de la loi naturelle dans le protestantisme subséquent réclamerait un développement long et hors de propos(3). Qu'il suffise de noter que la netteté de la perspective de Luther relativement à la disjonction entre nature et grâce,d'une part,ainsi qu'à la dénonciation de la théocratie,d'autre part,ira en s'estompant. Mélanchton déjà accueillera une théologie synergique tendant à réintégrer la nature dans la sotériologie. Calvin,proche de Luther,professait une théologie des "deux régimes"(4),mais il infléchira celle-ci dans le sens théocratique: les princes y sont placés au service de l'Eglise(5). Dans le luthéranisme comme dans le calvinisme, le magistrat sera chargé de faire respecter le droit naturel qui coïncide avec les commandements de la seconde table. Mais,à l'inverse du luthéranisme,le calvinisme réclamera que le magistrat veille également à l'observation de la première table,ce qui inclut les devoirs religieux dans la loi naturelle(6). Par là,contre le péril anabaptiste du refus de l'autorité,le calvinisme s'exposera au péril théocratique que Luther avait combattu.

Deux thèmes théologiques ont été fréquem-

---

(1) Voir "Confession d'Augsbourg",art.III.
(2) Voir Delhaye,p.66-70,87-101; Bloch,p.35-39,41-44,59,125,145,239,297 et Siegwalt, "Nature",p.95-97.
(3) Häring (I,p.395-398) a présenté une esquisse des principaux clivages entre catholicisme et protestantisme en ce domaine. Voir également J.Ellul:"Le fondement théologique du droit",Delachaux et Niestlé,Neuchâtel et Paris,1946,p.45-56 et R.Mehl,"Ethique catholique et éthique protestante",Delachaux et Niestlé,Neuchâtel et Paris,1970,p.41-71.
(4) Voir "Institution",III,XIX,15 et IV,XX,1,ainsi que Wendel,p.235.
(5) Voir "Institution",IV,XX,1-2. Sur la position de Calvin à propos de la loi naturelle,voir l'art. de D.Little.
(6) Voir "Institution",IV,XX.

ment repris dans l'éthique politique protestante:

1°) Le thème du premier office de la loi, qui pose que la loi de Dieu (principalement le Décalogue) sert à maintenir l'ordre dans la cité en endiguant la prolifération des forces démoniaques(1);

2°) le thème plus spécifiquement luthérien des "ordres de création", lesquels désignent des structures constitutives de l'existence humaine remontant à la création du monde et devant, par conséquent, être préservées par le pouvoir temporel(2).

Bonhoeffer et Barth inaugurèrent un type de réflexion assez neuf en situant l'éthique socio-politique dans le champ de la christologie. Par là, l'un et l'autre s'employaient à surmonter la dualité éthique entre un droit naturel valable pour tous et une morale plus exigeante valable pour les seuls croyants. La position de Barth m'a paru la plus originale et la plus radicale. C'est la seule que je veux évoquer ici(3).

Il faut noter en premier lieu que Barth ne nie nullement l'existence, ni même la légitimité, d'un droit naturel. Au contraire, il reconnaît que la communauté civile a besoin de ce droit(4). Ce qu'il nie, par contre, c'est que l'Eglise puisse appuyer sa prédication et sa doctrine socio-politique sur ce droit, -- même partiellement. En disant cela, Barth entend contester, non seulement la position catholique classique, mais aussi celle des Réformateurs(5). Fondamentalement, Barth leur reproche leur dualisme: s'il existe une loi naturelle de l'ordre de la création et une loi évangélique de l'ordre de la rédemption, alors il y a deux paroles de Dieu, tandis que le Nouveau Testament n'en connaît qu'une seule, Jésus-Christ. Il faut donc que Jésus-Christ règne aussi bien sur l'un et l'autre ordre, sur la création et sur la rédemption, sur la cité civile et sur la cité ecclésiale. Et tel est bien le cas, mais la cité civile ne le sait pas. La tâche de l'Eglise consiste à le lui rappeler sans cesse. L'éthique socio-politique chrétienne est

---

Voir notamment Wendel, p.146-155; Spe, p.309-321; M.J.Heinecken, art. "Law and Gospel" in MacQuarrie, "Dictionary", p.193-195; Siegwalt, "Nature", p.121-127.

Voir Luther, "De la Cène du Christ, Confession", in "Oeuvres", VI, p.180-181. La désignation et la délimitation de ces "ordres" se sont révélées assez plastiques. Spe nomme la famille, le peuple, l'état et l'église ("Christliche Ethik. Ein Lehrbuch", München, 1949, II/2); Brunner: l'individu et les communautés, le mariage, la famille, le travail et l'ordre économique, l'état, la culture, l'église ("Imperative", III); Bonhoeffer, qui parle plutôt de "mandats", cite le travail, le mariage, les autorités en général et l'Eglise ("Ethique", p.167-172, 236); Thielicke, enfin, parle de cinq "domaines vitaux" qui sont: le politique, le social, le juridique, la sexualité et la culture ("Ethik", III, J.C.B.Mohr, Tübingen 1964, p.XXIII-XXIV).

Voir la bonne présentation synthétique de D.Cornu, "Karl Barth et la politique", Labor et Fides, Genève, 1968. Plus bref: Zahrnt, p.227-245.

Barth, "Communauté chrétienne", §11; voir §28.

Barth, "Justification divine", p.3-7.

donc fondée sur Jésus-Christ et non sur un quelconque droit naturel. En d'autres termes: elle découle de son message spécifique qui est l'annonce du Royaume de Dieu,et non de généralités sur la nature humaine dégagées par l'observation ou le raisonnement(1). La question qui se pose dès lors est de savoir comment l'Eglise sera témoin du Royaume de Dieu en présence de l'Etat et de la société. A cette question,Barth fournit deux réponses corrélatives: en premier lieu,l'Etat,qu'il le sache ou non,est déjà "analogue"au Royaume de Dieu:

> "L'Etat et sa justice sont une parabole,une analogie,une correspondance du Royaume de Dieu,objet de la foi et de la prédication de l'Eglise"(2).

En second lieu,l'Etat est appelé à devenir ce qu'il est déjà,c'est-à-dire à manifester cette analogie du Royaume qu'il porte sans le savoir.

> "L'orientation de l'action politique chrétienne...est en relation avec le double caractère de l'Etat qui possède à la fois la faculté de fournir et le besoin de recevoir une image analogique du Royaume de Dieu que l'Eglise annonce"(3).

Concrètement,cela signifie que l'Eglise devra inciter l'Etat à faire des choix qui réalisent l'analogie du Royaume de Dieu. Barth fournit ici de multiples exemples de choix "analogiques" qui tissent l'éthique socio-politique chrétienne,c'est-à-dire ce pour quoi les chrétiens sont appelés à s'engager et ce qu'ils doivent demander à la communauté civile de mettre en oeuvre(4).

On le voit,la place classiquement tenue par le thème du droit naturel est occupée chez Barth par le thème de l'"analogie du Royaume". Il ne s'agit évidemment pas d'un simple changement verbal. Comme je l'ai noté,il s'agit principalement de refuser la dualité éthique et donc le concept de droit fondé sur une nature humaine. Il s'agit de soustraire l'éthique socio-politique chrétienne à une théologie de la création entendue comme prolégomène (voie catholique) ou comme contre-point(voie de Luther) à la théologie de la rédemption.

C'est avec Barth que la distance la plus grande a été instaurée entre l'éthique chrétienne et le droit naturel. Si celui-ci subsiste,il ne concerne en rien la théologie et appartient même à l'aveuglement du monde. Il va sans dire que,dans cette voie,le droit naturel n'a plus rien à voir non plus avec le commandement divin du Décalogue(5).

---

1) A cet égard,on doit souligner que l'éthique socio-politique de Barth reste assez voisine de certains courants du "Christianisme social",notamment de L.Ragaz.
2) Barth,"Communauté chrétienne",§14.
3) Ibid.,§14.
4) Ibid.,§15-26.
5) Sur l'interprétation du Décalogue par Barth,voir "Dogmatique",vol.9,p.180-184.

D E U X I E M E P A R T I E .

A P P R O C H E T H E O L O G I Q U E D E L A N A T U R E .

CHAPITRE V.

CONDITIONS, DIFFICULTES ET LIMITES D'UNE THEOLOGIE DE LA NATURE.

Introduction.

Le présent chapitre est consacré à quelques remarques et réflexions préjudicielles relatives à la "théologie de la nature". Il s'agira en premier lieu de dire à partir de quel a priori décisionnel -- de quelle "conviction -- la référence à la théologie chrétienne vient s'ajouter aux objets et aux projets dont j'ai parlé dans ma première partie(§ 1 et 2). Ensuite, j'aurai à évoquer les diverses facettes que la théologie de la nature a comportées au cours de l'histoire de la théologie et à signaler les soupçons qui peuvent peser, de prime abord, sur cette théologie de la nature(§ 3-4-5). L'essentiel de ce chapitre consistera à montrer que la confession christologique constitutive du christianisme concerne bien la nature AUSSI, et pas l'homme seulement,-- ou plutôt: que la "concentration anthropologique" qui s'y opère est de nature INCLUSIVE et non pas exclusive(§6). A partir de là, il sera possible de préciser les buts et les limites d'une théologie de la nature(§ 7-8-9).

1//- Les deux alliances.

-a- Nous nous tournons vers la théologie chrétienne avec, gravées dans notre esprit et adhérant à notre chair, les questions que le monde contemporain soulève à propos du rapport multiple entre l'homme et la nature. Dans la mesure où nous sommes des hommes de la civilisation occidentale contemporaine, nous ne pouvons ni ne devons éviter de porter en nous et d'entendre autour de nous ces questions. Il ne s'agit d'ailleurs pas de "questions dans le vent" seulement, mais bien de questions aussi vieilles que l'homme et qui n'ont cessé de s'amplifier au cours de l'histoire jusqu'à nous.

Notre démarche théologique se trouve dès l'abord lestée d'interrogations, de préoccupations et d'inquiétudes que nous n'avons nullement choisies, qui constituent au contraire notre humanité à la fois immémoriale et actuelle. Notre foi et son "compte rendu" s'en trouvent évidemment affectés. Elle est "nôtre" précisément en ce qu'elle est inséparable des urgences et des limites qui, du dehors comme du dedans, nous façonnent et nous provoquent. Il est alors inévitable que la réflexion théologique soit sourdement entremêlée aux trois questions que nous avons parcourues dans la première partie, qu'elle ne puisse jamais s'en déprendre et rêver d'une pureté trans-cosmique.

-b- Mais pourquoi nous tournons-nous vers la théologie chrétienne? Il est évidemment possible de porter sérieusement le questionnement inquiet de notre temps sans la moindre attention théologique,-- et c'est même l'usage le plus fréquent, y compris dans les milieux chrétiens. Si nous nous tournons vers la théologie, si nous accomplissons ici une démarche qui ne s'impose pas d'elle-même et sollicitons un autre regard qu'il est fréquent d'ignorer, c'est sur la seule base d'une "conviction", je veux dire: d'une "foi",-- à savoir que le sens de la vie humaine, individuelle et collective, et le sens de l'histoire cosmique, particulière ou globale, ne sont pas de l'ordre du constat mais bien du pari, qu'ils ne se profilent donc pas au ras de nos enquêtes mais nous viennent du dehors.

Le Christ est le valorisant et le signifiant de la vie humaine et de l'histoire cosmique: telle est ici notre foi initiale,en amont de laquelle il n'est pas possible de passer. Cette foi,nous ne l'avons pas non plus choisie. Elle n'est pas un principe herméneutique parmi d'autres,dont nous pourrions justifier la pertinence et l'efficacité,qu'il nous serait loisible,au besoin,de corriger par quelque information plus complète et même,à la limite,de congédier au profit d'une meilleure interprétation. Elle nous est à tous égards antérieure et nous ne pouvons donc pas davantage la refouler ou la mettre entre parenthèses.

Nous portons simultanément,dans le même esprit et dans la même chair,les questions et la conviction,l'alliance de l'homme avec la nature et l'Alliance du Dieu de Jésus-Christ avec l'homme et le monde.

-c- C'est à partir de cette double alliance,qui est notre horizon d'existence et notre matrice de pensée, que nous entreprenons notre démarche. Bipolarisés,nous nous interrogeons sur le statut de cette "double alliance",en nous et hors de nous. Nous cherchons à discerner les points de rencontre et les lignes de démarcation.

Que pouvons-nous attendre de la théologie chrétienne? Nous ne nous tournons pas vers elle comme on se tourne vers une technique ou une éthique susceptibles de nous prescrire "la voie à suivre" pour répondre à nos questions. Nous l'accueillons au contraire comme un "regard étranger",et peut-être même comme une attaque inattendue. Il n'y a pas de continuité immédiate,en droite ligne,entre nos questions et notre conviction. Leur relation a bien plutôt une allure cruciforme(1). Car nos questions

) Je dois au moins signaler l'opinion différente de G.Siegwalt,dans son article "Ecologie et Théologie"(surtout p.341-365). Je ne crois pas,comme cet auteur, qu'il soit possible de réclamer de nos jours une synthèse quelconque entre science et religion dans le cadre d'une "Weltanschauung religieuse"(p.353). Siegwalt fait reposer sa postulation sur ce qu'il nomme "l'impasse à laquelle mène la science,impasse qui éclate dans le problème écologique"(p.353). Il pense que le problème écologique est fondamentalement un problème religieux en ce qu'il confronte l'homme avec l'expérience de la limite(p.349),de l'existence relationnelle("das Zwischen",p.350) et de la dissolution(p.351). J'avoue voir assez mal en quoi cette triple confrontation est "religieuse",--sauf à entendre cette désignation dans un sens tellement large et confus qu'elle perd toute spécificité. Par contre,je crois volontiers que le problème écologique et l'impasse de la science ouvrent un espace sémantique dans lequel la théologie peut se faire entendre. Mais,dans ce cas,ce n'est pas de synthèse qu'il s'agit,tout au plus de confrontation,d'interquestionnement. La démarche de Siegwalt me paraît ranimer cette "théologie de la continuité" qui a fleuri dans le catholicisme classique (voir p.359-363).

relèvent de nos discernements,de nos analyses,de nos enquêtes,de nos réflexions,c'est-à-dire qu'elles sont "nôtres" dans ce sens, d'abord,qu'elles résultent des situations que nous avons créées,de notre histoire et de notre culture,de notre société et de nos valeurs, et en ce sens,en outre,qu'elles sont notre compréhension de ces situations. Bref,d'un bout à l'autre,ces questions sont notre "oeuvre".

Or notre conviction,elle,ne l'est pas. C'est pourquoi nous la nommons "foi". La foi,en langage biblique, n'est pas une manière supplémentaire de comprendre et d'interpréter notre oeuvre,mais bien plutôt l'accueil d'une oeuvre tout autre, que nous n'avons ni accomplie,ni même pleinement "saisie",-- d'une oeuvre,donc,que nous ne pouvons que recevoir,qui nous provoque, nous agresse et nous éveille "du dehors"(1).

Ce double plan,cette double alliance nous condamnent sans doute à une inévitable dualité. Nous ne pouvons pas cesser d'être provoqués de deux côtés à la fois,par la nature à laquelle nous appartenons,et par Dieu auquel nous appartenons également. Cette double provocation empêche que nous trouvions notre Eden d'un côté ou de l'autre. Nous sommes au contraire renvoyés d'un pôle à l'autre,sans cesse,sans repos,sans qu'aucune prise englobante nous dispense de l'écartèlement.

-d- <u>Dès lors,il n'y a pas à attendre ici que la théologie emboîte parfaitement le pas de nos questions</u>. Elle n'est pas "la réponse" qu'il suffirait de connaître et d'appliquer pour que nos questions soient résolues. Elle est bien plutôt une "<u>autre question</u>" qui,dans un premier temps,paraît étrangère à celles que nous avons soulevées. La tentation serait pour nous de nous en tenir à ce "premier temps" et de séparer définitivement cette autre question de nos questions à nous,d'instaurer ici deux règnes disjoints, soit en ignorant la théologie pour nous attacher avec d'autant plus

1) Il va sans dire que je parle ici de la foi comme rapport à son objet,et non de la démarche psychologique par laquelle cet objet est intériorisé chez le croyant. Je n'entends pas décrire la foi comme un "habitus" qui,en nous,nous serait étranger,mais j'entends souligner que,bien qu'étant "nôtre",la foi est d'abord accueil d'une altérité. C'est ce que Karl Barth exprime ainsi:"La foi est une activité humaine qui,par sa spontanéité,sa liberté même,n'est comparable à aucune autre. Mais elle existe 'dans un rapport',elle est liée à un objet: à une réalité qui,se trouvant en face du croyant,est clairement distincte de lui,ne saurait se réduire à sa foi ni à son existence de croyant; et encore bien moins peut-il s'agir d'une réalité qui n'aurait de consistance que dans l'existence du croyant,qui en procéderait,qui subsisterait ou s'écroulerait avec elle" ("Dogmatique",vol.19,Labor et Fides,Genève,1967,p.109).

de courage à notre "jardin",soit en congédiant les questions de notre temps pour "vivre au ciel déjà sur cette terre",comme dit le cantique. La tentation de la disjonction,comme celle,symétrique, de la conjonction,nous guetteront sans doute à chaque pas dans les pages qui suivent. Et je n'ai pas la certitude que nous puissions, une fois pour toutes,nous prémunir de l'attrait de l'une ou de l'autre,ou des deux à la fois.

-e- Notre position,on le voit,est à tout le moins malaisée. De nouveau: Que pouvons-nous donc attendre de la théologie chrétienne? -- En tout cas,il ne serait pas acceptable de vouloir répondre à cette question avant de l'avoir soigneusement posée,c'est-à-dire avant d'avoir mené la tâche théologique elle-même. Il se pourrait qu'aucune réponse préalable ne soit ici pertinente,qu'on ne puisse justement fournir de réponse qu'en cours de route. Mais du moins la quête d'une réponse est-elle justifiée parce que le monde n'est pas étranger au Christ. Autrement dit: même si notre tâche devait se solder par l'échec,elle n'en serait pas disqualifiée comme tâche pour autant,car elle n'est justement pas une simple "hypothèse de travail",mais bel et bien l'affirmation de la foi au Christ. Si le Christ est le Seigneur et le Sauveur du monde,alors l'alliance de l'homme avec la nature est comprise dans l'Alliance plus vaste de Dieu avec l'homme et le monde en Christ. Si la foi chrétienne est réellement notre foi,alors la tâche dont je parle est réellement notre tâche.

-f- Celle-ci peut donc être formulée de la manière suivante: en quoi l'Alliance de Dieu avec l'homme et le monde,telle qu'elle apparaît en Jésus-Christ dès la création,concerne-t-elle l'alliance de l'homme avec la nature?

Ce sera ma question axiale. C'est en la posant à l'Ecriture biblique,c'est-à-dire au témoignage rendu à Jésus-Christ par l'Ancien et le Nouveau Testament,que nous soulèverons inévitablement la deuxième question: en quoi l'Alliance de Dieu avec l'homme et le monde concerne-t-elle nos questions contemporaines relatives à la nature? Nous devons poser que les deux questions se rejoignent,pour la raison que Jésus-Christ est le Seigneur et le Sauveur du monde,-- quand bien même notre discernement resterait obscur. Et donc,en nous occupant de la première question,c'est aussi la seconde que nous prenons en compte. Mais,je le répète,il n'est pas

sûr que nous sachions tout ce que nous disons!

-g- Lukas Vischer pose une question semblable à celle que j'ai soulevée ci-dessus quand il écrit:

> "Les considérations théologiques sont-elles plus que l'élément décoratif de conclusions que nous pouvons tirer d'autres sources,ou peut-être même que nous avons déjà acquises?"(1).

Question pertinente et soupçon légitime. Mais les deux réponses que fournit Vischer me paraissent décevantes. Il note en premier lieu que le nouveau style de vie réclamé par notre époque s'apparente beaucoup à celui que Jésus promeut pour ses disciples. Et il ajoute que le changement exigé pour y accéder suppose une profondeur que la théologie seule peut fournir.

Décevante,la première réponse l'est en ceci que la parenté postulée entre les deux "styles de vie" (l'Evangile et une existence écologique) ne recommande encore aucun recours obligé à l'Evangile plus qu'à Platon,Epicure ou Rousseau,par exemple. Car eux aussi ont parlé de l'existence humaine en des termes qui "s'apparentent" aux préoccupations écologiques contemporaines. En outre,il me paraît douteux que l'on puisse assimiler la bonne nouvelle du Royaume et l'appel à la suivance du Christ à un "style de vie",fût-il le meilleur.

Décevante,la seconde réponse l'est peut-être davantage encore. Que signifie cette "exigence de profondeur" que la théologie serait seule à atteindre? Comment ne pas y reconnaître ce vieux "supplément d'âme" que réclamaient autrefois les croyants en face du matérialisme,cette "surnature" capable de valoriser et de sanctifier la nature? Le service théologique consisterait-il à favoriser et à accomplir les projets ou les impératifs qui ont parfaitement vu le jour sans la théologie?

En ce qui me concerne,je ne suis pas convaincu que la théologie chrétienne pourra répondre pertinemment aux questions,recherches et angoisses de notre temps. Mais je parie que, si elle peut le faire,ce ne sera pas sur une autre base que celle de sa question à elle,sa question "tout autre",celle de l'Alliance de Dieu avec l'homme et le monde. S'il s'avère que cette question-là et ce message-là ne "servent à rien",la théologie n'a plus qu'à continuer à se taire. Quand elle parle en dehors de ce message,elle ne fait qu'entasser ce qui est déjà amplement dit et compris sans elle. Elle ne fait même -- ce qui est pire! -- que "sacraliser" ce qui n'a nullement besoin de l'être pour requérir l'attention et le sérieux(2).

-h- Dans cette optique,je me range bien plus volontiers à la démarche de la "Commission de la défense de la nature

---

L.Vischer et E.Kressmann,p.131.

On aura compris ma crainte. C'est celle de tomber sous le coup de cette cinglante remarque de Martin Heidegger:"Seules les époques qui ne croient plus guère à la véritable grandeur de la tâche de la théologie en viennent à concevoir l'idée ruineuse que la théologie pourrait gagner à être soi-disant rajeunie à l'aide de la philosophie,et ainsi mise davantage au goût du jour,ou même remplacée" ("Introduction",p.20).

des Eglises de la Confession d'Augsbourg et Réformée d'Alsace et de Lorraine". Il est remarquable que le recueil de textes publié par cette Commission(1) soit précédé d'une "Confession de foi" résolue, dans la ligne du Symbole de Nicée-Constantinople. La théologie,ici, n'est pas appelée à la rescousse pour confirmer et,si possible,renforcer les constats et les avertissements qui émanent des milieux scientifiques. On ne lui demande pas de saupoudrer ceux-ci de quelques enjolivures religieuses,ni même de quelques versets bibliques. Ce qui est postulé,au contraire,c'est que la théologie chrétienne, dans l'accomplissement scrupuleux de sa propre tâche,exerce une fonction à la fois éclairante et critique à l'égard du vécu et des problématiques du monde contemporain. Le document auquel je fais allusion révèle aussi que cette conviction n'est pas aisément "vérifiable". Plusieurs de ses chapitres paraissent rejoindre difficilement la confession de foi initiale,en sorte que le document souffre, lui aussi,de la désarticulation des plans que j'ai signalée. Mais c'est précisément dans cette situation malaisée qu'il était important de ne pas céder aux séductions concordistes ou aux séductions exclusivistes. La faiblesse même du document dont je parle découle de la force de sa position initiale,c'est-à-dire de son souci de considérer avec un égal sérieux la confession de foi et les provocations écologiques.

2//- Le logos du théos.

-a- Ce que je viens d'exprimer à partir de l'homme croyant,carrefour de deux alliances irréductibles et cependant non étrangères,on peut également l'exprimer en considérant la tâche théologique elle-même,c'est-à-dire le discours humain dont l'objet est Dieu,le logos du théos.

Toute théologie se définit par la bipolarité inscrite dans son étymologie. Elle a pour source et critère la confession de foi christologique qui qualifie le christianisme lui-même. Tel est son "théos" spécifique. Quant à son mode de parler,son "logos",il est évidemment le logos d'un certain temps et d'un certain lieu. Ainsi la nature dont nous parlons comme oeuvre et vouloir de Dieu,c'est celle dont nous avons l'expérience et la connaissance au travers de la culture contemporaine.

-b- Ma première affirmation n'appelle pas de longues précisions. Elle a pourtant une portée polémique que je

---

) "Nature menacée".

ne veux pas taire. Elle signifie en effet que la réflexion théologique,quel que soit son objet particulier,ne peut élire son point de départ et son assise au gré de sa fantaisie ou selon le goût du jour. Elle ne les trouve pas non plus au hasard des textes bibliques, ni dans les philosophies ambiantes,ni dans les provocations idéologiques,mais uniquement dans la confession de foi constitutive du christianisme,à savoir la foi au Christ,et donc dans le témoignage rendu au Christ par ses contemporains,les auteurs du Nouveau Testament. Quels que soient les multiples apports que sollicite et accueille le théologien chrétien -- à commencer par celui de l'Ancien Testament! -- il n'a pas d'autre référence spécifique que celle-là. Tout ce qu'on peut dire par ailleurs peut être bon,et même excellent; le théologien peut avoir à en devenir l'élève très studieux. Mais enfin,cela ne constitue pas son point de départ propre. S'il a effectivement à connaître et à dire un "théos",il ne peut choisir celui-ci n'importe où,mais seulement recevoir celui qui se dévoile en Jésus-Christ.

-c- Ma seconde affirmation portait sur le "logos",par quoi j'entends non seulement le langage mais aussi ses conditions mentales de possibilité,c'est-à-dire l'univers de l'expérience et de la connaissance. Le "logos" du mot "théologie" n'est donc pas seulement un dire,mais un monde de représentations, un donné culturel. C'est ce "logos" qui reçoit la mission d'exprimer le "théos". En d'autres termes: la confession de foi christologique comporte inévitablement une compréhension de l'homme et du monde,par exemple des éléments de cosmologie,de psychologie et même de "sciences naturelles". Cela doit être: la confession christologique se montre "concernante" précisément en ceci qu'elle rejoint,reprend,pénètre,informe et provoque un certain donné culturel, dans lequel elle devra aussi s'exprimer. Mais celui-ci n'est pas la confession de foi. Il en est étroitement solidaire en tant que "dimension concernante"; il en reste cependant distinct en tant que "donné culturel".

Or il est bien avéré que ce donné culturel,en ce qui concerne la nature,n'est plus du tout le même pour nous que pour les auteurs bibliques,les Pères,les Docteurs ou les Réformateurs. Notre tâche ne consiste pas à transmettre un donné culturel,c'est-à-dire le croyable et l'expérimentable d'une certaine culture,mais à relayer la confession de foi christologique constitutive. C'est ici qu'apparaît le second pôle de la démarche théolo-

gique: dire le théos dans notre logos,dire le même théos dans l'autre logos.

-d- Que cette double tâche théologique ne soit pas un rêve,par exemple le vieux rêve de l'emboîtement qui a donné lieu aux concordismes et aux impérialismes que l'on connaît, c'est ce que nous ne pouvons que croire. En réalité,cette tâche n'a jamais été réalisée de manière satisfaisante et durable,bien qu'elle ait été sans cesse entreprise. Du relevé de ses échecs,il serait facile et tentant de conclure à son impertinence et d'opter pour la prudente disjonction. La théologie n'ignore pas ses échecs,mais elle n'a pas le pouvoir de congédier sa tâche. Car celle-ci dépend de ce qui la constitue "théo-logie",à savoir la rencontre de deux alliances cruciformes dans la personne et l'oeuvre du Christ. Elle ne peut donc que répéter,par delà ses échecs et ses difficultés,que sa tâche demeure,-- et la reprendre sans cesse à frais nouveaux,sans illusion et sans compromis. Sans illusion,bien sûr: nous ne pouvons nous prétendre plus savants ou plus méthodiques que nos Pères. Mais sans compromis: nous ne pouvons non plus céder à l'attrait des "verts pâturages" ou des "hiérarchies célestes" qui nous économiseraient la tension inscrite dans notre étymologie.

-e- Quand la théologie chrétienne se rapporte à la nature,au sens précisé dans la première partie,nous la nommons "théologie DE la nature". Génitif commode,mais piégé. La théologie ne trouve pas dans la nature sa raison d'être,ni sa source d'information. Ce n'est pas la nature qui prescrit à la théologie d'exister et de s'attacher à sa tâche. Le génitif,contre l'étymologie, ne se réfère pas à la "genèse" de la théologie. Il ne désigne même pas l'origine de son savoir. La théologie,en effet,ne demande pas ce que la nature dit de Dieu,mais plutôt ce que Dieu dit de la nature.

> "Tous ceux qui cherchent Dieu en dehors de Jésus-Christ,et qui s'arrêtent dans la nature,ou ils ne trouvent aucune lumière qui les satisfasse,ou ils arrivent à se former un moyen de connaître Dieu et de le servir sans médiateur,et par là ils tombent ou dans l'athéisme,ou dans le déisme"(1).

) Pascal,"Pensées",Ed. Chevalier N°602,p.1281. Voir Visser't Hooft,"Dionysos",p.181-188. On se souviendra de Luther:"On ne peut appeler à bon droit théologien celui qui considère que les choses invisibles de Dieu peuvent être saisies à partir de celles qui ont été créées,mais plutôt celui qui saisit les choses visibles et inférieures de Dieu en les considérant à partir de la passion et de la croix" ("Controverse de Heidelberg",1518,in "Oeuvres",I,p.125: thèses 19 et 20). Dans la même ligne,Calvin écrivait:"C'est bien en vain qu'on philosophe sur l'ouvrage

Autrement exprimé: la "théologie de la nature" ne considère pas celle-ci comme sujet de la théologie,mais comme son objet. Elle n'est pas une "théologie naturelle",mais plutôt une "naturologie théologique".

3//- Les aires sémantiques de la théologie de la nature(1).

-a- Le théologien qui entreprend de réfléchir sur les rapports entre la nature et l'homme à la lumière de la confession de foi christologique n'ignore pas qu'il reprend un flambeau qui a passé par une multitude de mains avant de lui parvenir. Même s'il considère que,dans le contexte des interrogations contemporaines dont j'ai parlé,sa tâche se voit affectée de nouveauté,il ne peut considérer cette nouveauté que comme un nouveauté fort ancienne: elle s'inscrit dans une ample et multiple tradition.

Dans cette tradition théologique concernée par le naturel,il est possible de dégager quelques axes. Les principaux me paraissent être les suivants.

-b- La théologie chrétienne n'a pas hésité à reprendre l'usage courant du mot "nature",comme c'est le cas lorsque Paul parle des "branches naturelles" de l'olivier (Ro 11:21) et distingue entre l'arbre naturel et la greffe contre nature (Ro 11:24). De même,en Gal 2:15,il parle de la descendance naturelle pour désigner le processus biologique de génération.

C'est sur cet usage courant que s'est déve-

---

de ce monde à moins que premièrement,étant humilié par la prédication de l'Evangile,on ait appris à assujettir tout l'esprit,aussi aigu et subtil qu'on puisse l'avoir,à la folie de la croix (I Cor 1/21)...Mais cela n'empêche point que nous n'appliquions nos sens à la considération du ciel et de la terre et cherchions par là à être confirmés en la vraie connaissance de Dieu. Car Christ est l'image en laquelle Dieu manifeste non seulement ce qu'il a dans son coeur,mais aussi ses pieds et ses mains. J'appelle son coeur cet amour secret par lequel il nous embrasse en Christ; par les mains et les pieds,j'entends les oeuvres qui nous sont mises devant les yeux. Dès que nous sommes écartés de Christ,il n'y a rien ni si épais ni si délié devant nos yeux dont nous ne soyons nécessairement éblouis" ("Genèse",p.20-21).

) Voir Girard,p.127-130.

loppé l'usage philosophique dans le monde hellénique. La nature y désigne alors "l'essence d'un être considérée comme principe d'opération"(1). La théologie chrétienne reprendra également cet usage et parlera,par exemple,de "nature humaine",de "nature divine",des "deux natures du Christ",etc.

-c- La théologie chrétienne a fréquemment parlé de la nature à partir de la doctrine de la création: la nature est alors la totalité des êtres et des choses qui existent,et dont l'origine ultime lui est transcendante. La nature,c'est l'oeuvre de Dieu: sens banal,assurément,antérieur et extérieur à la foi chrétienne,mais que celle-ci n'a pas rétracté pour autant.

-d- La doctrine chrétienne de la création s'est presque toujours prolongée en une doctrine de la Providence ou de la présence active du Dieu créateur dans la création. Tandis que la création pouvait être entendue dans le sens restreint d'une origine et se métisser alors à la notion philosophique de "cause première",la doctrine de la Providence rendait compte d'une oeuvre continuée du Créateur,sous la forme de la conservation,du concours et du gouvernement.

-e- Que la nature soit comprise comme oeuvre du Créateur entraînait à son propos un jugement optimiste: c'est l'oeuvre belle et bonne,selon Genèse 1 et les Psaumes 8 et 104. Cependant la théologie n'a pu manquer de trouver en travers de sa route le problème du mal naturel,c'est-à-dire les menaces et violences qui affectent cette oeuvre bonne. L'Ancien Testament et la philosophie grecque connaissaient déjà cette provocation. La prenant en compte,la théologie devenait "théodicée",justification du Dieu Créateur et Providence. La réponse manichéenne et ses divers avatars ont constitué la solution la plus radicale et la plus nette à ce problème,dans la voie déjà ouverte par le mazdéisme. Elle n'a jamais obtenu un plein droit de cité dans la théologie chrétienne elle-même. Celle-ci,pour expliquer le mal dans la nature et dans le monde humain,a eu recours à un principe de dégradation et de corruption: le péché.

---

1) R.Jolivet,p.124. Voir ci-dessus,I,-e-.

-f- Par là,la nature était entraînée dans le champ d'attention de la sotériologie. Reprenant certains textes des prophètes,de Paul ou de l'Apocalypse johannique,la théologie a parlé du salut promis à la nature souffrante et faussée. C'est surtout à propos de l'homme que cette espérance était professée. Mais l'interprétation théologique de l'anthropologie s'étendait à la nature: l'homme,par sa désobéissance,a provoqué la dégradation de la nature; son salut final correspondra symétriquement à une restauration de la nature,c'est-à-dire à une création nouvelle.

-g- Dans cette veine,la théologie chrétienne a rencontré le difficile problème de la relation entre création et rédemption sous la forme d'une bipolarité conflictuelle nature-grâce. D'un côté,on trouvait Pélage,de l'autre Augustin. D'un côté encore, c'était la théologie scolastique,de l'autre Luther et Calvin. La question malaisée qui est soulevée ici est la suivante: la nature est-elle à ce point faussée et déviée que le projet créationnel soit perdu,-- sauf à être recréé par la grâce? Ou bien le projet créationnel subsiste-t-il,mais affaibli et obscurci,que la grâce n'aurait qu'à soutenir,renforcer et parachever? (1)

-h- Dans cette même ligne,l'accent a pu être placé sur l'eschatologie: la nature était alors perçue à partir du terme de l'histoire,à partir du projet créationnel accompli. On a surtout développé cette veine dans certains courants illuministes: à Corinthe déjà,des chrétiens parlaient d'une résurrection qui avait eu lieu. Dans un sens plus cosmologique,Teilhard de Chardin a considéré l'évolution universelle à partir de son point focal.

-i- L'éthique théologique chrétienne a,à son tour,eu recours au thème de la nature. Dans le sillage de l'hellénisme,elle a parlé de la nature comme ordre universel des êtres, ordre qui ne peut être impunément enfreint puisqu'il est posé par le Créateur. Le droit naturel,dont j'ai parlé au chapitre IV,consistait à dégager les axes éthiques découlant de cet ordre universel.

1) S.Otto a offert une bonne présentation de l'histoire de ce problème.

En outre,l'anthropologie théologique,dans la mesure où elle a réfléchi sur la nature humaine,orientait également dans la direction d'une éthique: elle s'attachait à dégager les règles morales correspondant à cette nature humaine.

-j- Enfin,la nature fut décrite comme "tâche",bénéficiant ici d'un éclairage éthique nouveau. Adossé au récit de la Genèse qui parle de dominer la terre et ses habitants non humains,ou bien de cultiver et garder le jardin,le théologien calviniste décrivait l'homme comme "lieutenant" de Dieu. Du coup, la nature lui apparaissait comme un donné à façonner,à transformer et à exploiter. C'est évidemment dans cette veine,très perméable à la profanation,que naîtront les préoccupations écologiques qui s'attestent également dans l'éthique théologique contemporaine.

-k- Ces différents éclairages portés sur la nature,sur ses rapports à Dieu et à l'homme,à partir de la référence théologique chrétienne,ne rendent évidemment pas le même son. Ils ne saisissent pas la nature au même niveau: on pourrait remarquer que certains considèrent plutôt la nature comme κόσμος,d'autres comme οἶκος ,ou comme βίος ou comme ψυχή (1). On pourrait également relever qu'ils ne procèdent pas du même regard théologique porté sur la nature: la théologie chrétienne de la nature est effectivement diverse. Mais mon propos,dans ces brèves notations,consistait simplement à rappeler les multiples arrière-plans de la théologie chrétienne contemporaine en ce domaine. Par la suite,j'aurai à considérer avec plus d'attention certains des champs problématiques que je viens de signaler.

4//- Théologie de la nature et théologie de la création.

-a- A partir des divers champs théologiques que je viens de signaler,il est possible d'apercevoir qu'une théologie

---

Sur ces vocables,voir ci-dessus,I,-h-.

de la nature et une théologie de la création ne se recouvrent pas entièrement. On doit en effet noter au moins les trois distinctions suivantes.

D'abord la théologie chrétienne n'a jamais ignoré le thème de la création. Elle l'a même souvent privilégié au titre de "premier article",comme on le voit,par exemple, dans la plupart des dogmatiques anciennes et modernes. Mais ce que la théologie entendait par là consistait principalement à développer deux lignes de réflexion:

1°)la création comme manifestation externe,et donc comme "oeuvre",de Dieu; on y décrivait une action,un choix,un vouloir de Dieu;

2°)la création comme accession de l'homme à l'existence:on voyait ici la création dans son représentant le plus éminent, l'homme.

La théologie chrétienne s'est fort peu occupée de la création en dehors de l'homme,se bornant ici,soit à commenter le texte de Genèse 1,soit à évoquer quelque développement de la science contemporaine(1).

Si je parle d'une "théologie de la nature",c'est précisément pour porter l'attention sur la création par Dieu de cette immense réalité non humaine.

-b- La nature,je l'ai noté,ne relève pas seulement de la théologie de la création au sens strict. Elle relève tout autant de la théologie de l'Alliance,de la sotériologie,de l'eschatologie et de l'éthique. C'est ainsi que la théologie chrétienne est parcourue par l'importante "question pélagienne",c'est-à-dire par la question anthropologique,sotériologique et éthique de l'articulation entre nature et grâce. On voit par là que la théologie de la nature déborde la théologie de la création au sens strict.

-c- Le thème de la création du monde par Dieu est résolument théologique. Le thème de la nature est plutôt philosophique,en ce sens qu'il relève de l'expérience humaine multiple: de l'esthétique,de la science,de la religion,de l'histoire, de l'économie,du travail,etc. C'est dès lors un thème plus "communicatif" que celui de la création. On le retrouve dans toutes les civilisations et à toutes les époques. Il a revêtu,dans le monde contemporain,une urgence et une charge interpellative qui concernent tous les peuples et toutes les instances sociales ou politiques.

En abordant la "théologie de la nature", j'entends indiquer mon souci de situer le discours théologique,non à l'écart ou contre les autres,mais parmi eux. Une théologie de la nature se déclare d'emblée partie prenante des préoccupations modernes relatives à la nature(2).

Dès lors,une théologie de la nature et une théologie de la création ne peuvent coïncider. Mais il est clair qu'une théologie "chrétienne" de la nature se référera sans cesse à la théologie chrétienne de la création,comme j'espère le montrer par la suite(3).

---

1) L.Vischer:"Jusqu'ici,les Eglises n'ont guère abordé la question des relations responsables avec la nature"(p.132). Le même auteur ajoute que les Eglises ont emboîté le pas de l'euphorie scientifique et technique(p.133). A propos notamment des animaux,voir "Nature menacée",p.55; T.Monod,"L'homme contre la nature", p.390-396 et 402-405; A.Schweitzer,"La paix",p.304,311-312.

2) Voir ci-dessous,même chapitre,§ 7:"Buts d'une théologie de la nature".

3) Voir surtout le chap VII ci-dessous.

5//- Le soupçon théologique.

-a- La théologie chrétienne n'étant rien d'autre,nucléairement,que la foi au Christ dans sa dimension réflexive -- la foi en tant que pensée-- et trouvant son sol nourricier autant que sa référence critique dans le témoignage biblique rendu au Christ,on doit nécessairement rencontrer cette question propédeutique: la foi au Christ concerne-t-elle la nature? Le concept de nature ne serait-il pas une "terre étrangère" au christianisme et même à tout le monde biblique? -- Que la théologie chrétienne séculaire ait inclus diverses réflexions sur la nature ne constitue pas encore une réponse suffisante. Car on peut s'interroger sur la légitimité de ces réflexions: ne se pourrait-il pas qu'en accueillant le thème de la nature la théologie chrétienne ait consenti à une émigration douteuse? Ne se pourrait-il pas,au moins,que les réflexions de la théologie chrétienne relativement à la nature constituent tout au plus des entreprises latérales,sans rapport immédiat avec le message chrétien spécifique,-- qu'elles appartiennent donc au "donné culturel" de la théologie et non à son kérygme?

Nous ne pouvons répondre à cette interrogation et à ce soupçon qu'en considérant le Nouveau Testament lui-même et,plus précisément,la confession de foi christologique qui y est prononcée. Mais,avant cela,il convient de prendre la mesure du soupçon. Si je vois bien,celui-ci a revêtu quatre formes principales.

-b- On a parfois énoncé massivement que la nature était étrangère à la foi biblique. On reconnaît ici une antinomie fréquemment développée par les Lumières et déjà en germe à la Renaissance. Dans un premier temps,la nature,considérée hors de l'homme ou en lui,ne fut pas étrangère à la divinité. Comme "matière", la nature étrangère à l'homme se révèle mue par une volonté,et mue selon certaines lois,c'est-à-dire avec intelligence. Elle est donc dépendante d'un être suprême qui s'y atteste. Cet être,le Vicaire Savoyard décide de l'appeler "Dieu"(1). Comme conscience,la nature

---

1) J.J.Rousseau,"Profession de foi",p.82.

intérieure à l'homme se révèle "principe inné de justice et de vertu"(1): c'est la voix de Dieu,un "instinct divin"(2).

Mais cette divinité naturelle ne coïncide pas aisément avec le Dieu biblique. Elle ne peut en supporter ni les "miracles",ni les rigueurs,ni les exclusives,ni les proximités,ni l'incarnation. Et si Rousseau a pris garde de ne pas mener trop avant le divorce,d'autres n'hésiteront pas à le sanctionner et à le réputer irrévocable. Ainsi,-- et c'est le deuxième temps --Hume déjà,par l'entremise du Philon de ses "Dialogues sur la religion naturelle",tranche le rapport ténu entre nature et divinité(3). Ainsi Feuerbach surtout,qui instaure l'antinomie radicale entre la nature et le Dieu biblique:

> "Quelle pitoyable et,du même coup,ridicule hypocrisie que de vouloir les accueillir simultanément toutes les deux,la nature et la Bible! Comme la Bible contredit la nature! Comme la nature contredit la Bible!"(4).

Pour Feuerbach,le choix est fait: ce sera la nature contre Dieu. La théologie chrétienne a parfois consenti au choix symétrique. Ainsi Romano Guardini,à propos du récit de création qui ouvre la Genèse,écrit:

> "Il n'y a pas de nature au sens moderne du mot. C'est l'homme des temps modernes qui l'a imaginée pour rendre Dieu superflu...Le monde n'est pas nature,mais oeuvre,oeuvre de Dieu,il est vrai...Le monde appartient à Dieu. Il est son maître. Par le concept de nature,les temps modernes veulent dire que,de lui-même,le monde se situe dans l'impersonnel, qu'il est sans maître..."(5).

Antinomie donc,qui se retrouve dans le cri de guerre lancé par la libre-pensée au siècle dernier: "Moïse ou Darwin!" D'un côté la nature,de l'autre le Dieu biblique: on ne peut que choisir.

-c- Plus nuancée est <u>l'attaque menée par la théologie évangélique contre la théologie naturelle</u>. Karl Barth en est le principal témoin. Il y a lieu de noter d'abord que Barth ne refuse nullement l'emploi du concept de nature par la théologie(6). En outre,s'il ne consent pas à ce que la parole éthique de l'Eglise prenne appui sur le droit naturel,par contre il reconnaît l'utilité politique de celui-ci,et même la convergence possible de la parole

---

1) Rousseau,"Profession de foi",p.112.
2) Ibid.,p.116.
3) Hume,p.49-66.
4) Feuerbach,p.235.
5) Guardini,p.38-39.
6) Barth,"Réalité",p.121-122.

de l'Eglise avec le droit naturel(1).

La critique principale de Barth ne postule donc pas une opposition entre la nature et la Bible,mais bien un refus de deux sources de la connaissance de Dieu et de son rapport au monde. La nature ne peut être témoin de Dieu,même négativement. Car Dieu seul est témoin de Dieu. Telle est la contestation qu'il adresse à Brunner lors de sa célèbre controverse avec ce dernier(2). Il n'y a pas deux révélations,et donc il ne peut y avoir non plus deux tâches de la théologie,la première qui consisterait à rendre compte du témoignage biblique et la seconde qui consisterait à trouver dans la nature (cosmique ou humaine) une préparation ou une apologétique de la première. La position de Barth se situe nettement au plan épistémologique: c'est de la connaissance de Dieu, et du monde dans ses rapports avec Dieu,qu'il s'agit. Barth refuse que l'homme puisse comprendre la réalité ultime du monde,de lui-même ou de Dieu en dehors du Christ(3).

-d- La troisième forme de soupçon que je veux signaler est multiple et polymorphe. C'est <u>le reproche adressé au christianisme d'avoir contribué à agresser la nature</u> et donc de comporter une théologie de la rupture entre l'homme et ses solidarités immédiates(4). Si cette accusation est fondée,elle implique un constat de divorce entre la foi biblique et la nature.

On fait volontiers état ici de la rupture entre la foi d'Israël et les religions naturistes environnantes. On y ajoute les fonctions de gardien,de cultivateur et surtout de dominateur dont l'homme primordial se voit investi selon la Genèse. La théologie chrétienne,effectivement,a pu promouvoir une soigneuse prise de distance à l'égard de la nature,et ceci de diverses façons:

*soit en reprenant la pétition socratique de rationalité, contre la tentation de Callicles,

*soit en s'opposant aux mystiques naturistes du sol,du sang, de la race,

*soit en avalisant le dualisme cartésien entre le corps et l'âme,

---

) Barth,"Communauté chrétienne",§ 11 et 28.
) E.Brunner et K.Barth,"Natural Theology",p.124-125.
) Barth,"Dogmatique",vol. 10,p.373-396.
) Voir Visser't Hooft,"Dionysos",p.176-178: plusieurs exemples de cette accusation sont relevés. L'ouvrage de S.H.Nasr est également typique dans cette veine. Voir encore,dans le petit ouvrage de F.A.Schaeffer,les articles de Lynn White (p.79-97) et de R.L.Means(p.98-106).

*soit en présentant la vie morale et religieuse comme une victoire sur la naturalité immédiate,à la manière de Kant,

*soit enfin en justifiant l'entreprise technicienne et le désenchantement de la nature qu'elle comporte.

On se souvient,par exemple,des développements de Harvey Cox à propos du thème de la création. Il écrivait notamment:

> "Dans la Bible,ni l'homme ni Dieu ne sont jamais définis par rapport à la nature. Tous deux ainsi sont libres devant l'histoire et,de plus,la nature est mise à la disposition de l'homme...Le christianisme et le communisme,malgré leurs divergences,ont joué à peu près le même rôle en élagant tout ce qui,dans les traditions religieuses,s'opposait au changement scientifique et technologique. Tous deux exorcisent les dieux magiques et font accéder la nature à la science"(1).

La "Théologie de la matière" du Père Chenu s'inscrit dans la même orientation en posant la convergence entre l'essor scientifique et technique et le progressif développement du Royaume de Dieu(2).

Cette orientation de la théologie chrétienne a certainement contribué à faire naître ou à amplifier le soupçon dont je parle. Il est juste cependant de reconnaître qu' au cours de la dernière décennie,la théologie chrétienne s'est montrée plus prudente à l'égard des pouvoirs dominateurs de l'homme. C'est ainsi que Jacques Ellul écrivait,en 1974:

> "Je dis très nettement que la sainteté d'Israël et de l'Eglise,au XIXème et au XXème siècles,aurait été strictement de prendre position sur la limite de l'orgueil scientifique,de l'application des techniques et de l'exploitation de la nature"(3).

-e- La quatrième forme du soupçon que je veux signaler se distingue des trois autres en ceci qu'elle ne comporte aucune charge polémique. En réalité,ce n'est pas de soupçon qu'il faudrait parler ici,mais plutôt du congédiement de ma question de départ. On énonce en effet que la foi chrétienne ne comporte aucun éclairage neuf et original relativement aux rapports entre Dieu et la nature. Le problème de la nature est donc tout simplement étranger à la foi chrétienne. S'il arrive aux auteurs du Nouveau Testament d'y faire allusion,c'est de manière secondaire et en se bornant à reprendre l'Ancien Testament.

Cette pensée a pu être développée dans

---

(1) H.Cox,p.53,54.
(2) Chenu,surtout le chap.IV,p.65-91.
(3) Ellul,p.154.

le climat du dualisme métaphysique des manichéens ou,plus banalement,dans celui du dualisme anthropologique de Descartes. Elle a pu voir le jour également,sans arrière-plan philosophique explicite, parmi les spécialistes de la Bible. Ainsi,par exemple,l'ouvrage collectif consacré à diverses traditions relatives à la "Naissance du monde" n'accorde pas une ligne au Nouveau Testament: il va de soi, pour ces auteurs,que le Nouveau Testament n'a rien de plus à dire, à ce propos,que l'Ancien Testament et qu'il se borne à répéter -- en l'abrégeant -- celui-ci. De même,Georges Auzou,consacrant un volume au thème de la création du monde et passant en revue les textes de l'Ancien Testament qui en parlent,croit pouvoir négliger complètement le Nouveau Testament. Il le dit fort ouvertement,dans une note en bas de page:

> "Le Nouveau Testament se contentera de reprendre à l'Ancien l'expression 'fondation du monde'...On y applique,d'autre part,la notion de sagesse témoin ou à l'oeuvre dans la création(...) au rôle médiateur du Christ...On ne trouverait rien de bien neuf non plus dans les écrits dont les manuscrits furent découverts,il y a une vingtaine d'années...près du Wadi Qumrân"(1).

Dans les "Essays" qui accompagnent le rapport anglican "Man and Nature"(1975),J.A.Baker termine son parcours biblique en notant:

> "Dans sa recherche d'une éthique de l'homme et de la nature, le chrétien ne peut qu'être reconnaissant que la Bible ne soit pas limitée au seul Nouveau Testament...Car il doit être clair, à partir de ce qui a été dit dans ce bref résumé des matériaux bibliques relevant de notre sujet,que le meilleur espoir pour une approche religieuse constructive des problèmes pratiques de notre temps ne peut naître que du tissage("strand") complet,dans l'histoire humaine,d'Israël et de l'Eglise,travaillant avec tous ceux qui,dans des confessions et philosophies différentes,ont fait avancer cette tradition, -- et non pas seulement de ces éléments qui sont spécifiques du pur Evangile chrétien"(2).

Aveu de taille! Aveu qui revient à dire: puisque l'Evangile chrétien ne nous permet aucun discours pertinent au sujet de la nature et de l'homme,nous devons entreprendre ce discours en cherchant nos alliés ailleurs!

-f- Antinomie,étrangeté,polémique ou,au moins,ambiguïté: telles sont les réponses que nous avons recueillies à notre question de départ. Entreprendre une théologie de la nature nous serait donc,pour le moins,déconseillé,voire interdit, --

---

) Auzou,p.132,n.42.
) Montefiore (éd.),p.108-109.

sauf à commencer par le congédiement du sol spécifique de la théologie chrétienne.

Pourtant,encore une fois,nous ne pouvons choisir que le problème de la nature et de notre difficile alliance avec elle se pose à nous sur plusieurs fronts. Et nous ne choisissons pas davantage "le pur Evangile chrétien" dont parle Baker. L'un et l'autre nous précèdent et nous excèdent. Se peut-il qu'ils ne se rejoignent nulle part?...qu'ils ne puissent que s'ignorer ou s'exclure,sans jamais se rencontrer?

Est-il donc vrai que le témoignage néotestamentaire rendu au Christ,et la confession de foi christologique qui s'y trame,ne concernent pas la nature? -- C'est à répondre négativement à cette question que je dois consacrer le prochain paragraphe.

6//- La confession de foi christologique et la nature.

-a- D'emblée la mémoire égrène quelques noms. Renan d'abord. Les milieux savants de l'exégèse biblique ont suffisamment médit sur sa "science" pour qu'il soit aujourd'hui possible de le relire sans illusion. Renan nous a présenté un Jésus poétique,sensible aux charmes de la nature galiléenne,dont les "actes les plus importants...se passent sur les montagnes" et "qui imprimait à tous les rêves de la Galilée un tour idyllique et charmant"(1).

Cullmann ensuite,avec le petit ouvrage qu'il consacrait à la résurrection des morts(2). On y lit notamment:

> "Derrière la conception pessimiste de la mort,il y a une conception optimiste de la création"(3),

c'est-à-dire une conception "prometteuse" de la nature créée,car:

> "Le corps,comme tel,n'est pas mauvais mais,de même que l'âme, un don de notre Créateur"(4).

D'où aussi,note Cullmann:

---

1) Renan,"Jésus",p.134,135. (Voir tout le chap. IV).
2) Cullmann,1956.
3) Cullmann,p.40.
4) Ibid.,p.39.

"Les guérisons de malades parmi les premiers chrétiens"(1)

D'où enfin:

> "L'espérance chrétienne ne vise pas seulement mon sort individuel,mais la création tout entière"(2).

C'est dire tout d'une fois que le salut chrétien,l'espérance chrétienne,concernent la nature créée,humaine autant que cosmique.

Dans un tout autre registre,comment ne pas évoquer aussi Pierre Teilhard de Chardin,son sens christique de la nature,la "prévie" en germe dans la matière non vivante et la "survie" de l'univers tendu vers l'Omega ultime?

Et Allan D.Galloway,avec sa copieuse étude sur le "Christ cosmique"(3),et encore Joseph Sittler,dont l'article,modeste mais percutant,était consacré à la récapitulation universelle dans le Christ,à partir de l'hymne aux Colossiens(4).

Et Paul Evdokimov,enfin,avec son étude lumineuse consacrée à la nature selon la foi biblique,au langage parabolique du monde sensible,à la "déprofanation" sacramentelle du monde et à la totalisation du créé dans le Royaume(5).

Quelques noms seulement...Et un encore, que j'ajoute pour combattre les oublis paresseux: Jean Héring,qui,en pleine agression naturiste,enpleine guerre de la nature contre la nature,en 1943,terminait une conférence par ces mots:

> "Comment ne pas se réjouir de ce que le christianisme nous ait donné un sacrement dont le moins qu'on puisse dire est qu'il doit nous rappeler que notre nature aussi est destinée à être transfigurée à l'image de l'Homme Céleste que le chrétien est censé porter en lui?"(6).

Quelques noms,donc,qui disent en des accents diversifiés,presque cacophoniques,le rapport entre Evangile et nature, -- qui rappellent et s'efforcent de conjuguer la confession de foi christologique du Nouveau Testament et la nature créée, visitée,sauvée,de l'homme dans le cosmos,du cosmos avec l'homme.

-b- Mais ici il faut s'entendre. La remarque de Guardini rapportée ci-dessus est évidemment irréfutable: le Nouveau Testament,non plus que l'Ancien d'ailleurs,ne connaissent de

---

) Cullmann,p.47.
) Ibid.,p.49.
) Galloway,1951.
) Sittler,1962.
) Evdokimov,1965. Dans cette même perspective,celle de l'orthodoxie orientale,voir D.Neeser:"Le monde,don de Dieu,réponse de l'homme. Aspects de la pensée du Père Dumitru Stăniloae",in R.T.P. 1980/2,p.139-150.
) Héring,1944 (p.25).

nature au sens des modernes. C'est ici qu'est le noeud du malentendu: à ne pas retrouver "notre" nature dans la Bible,nous en déduisons hâtivement que celle-ci ne connaît pas de nature du tout.

L'Ancien Testament n'a aucun mot qui corresponde au grec φύσις ou au grec κόσμος(1). Il parle du ciel et de la terre et des êtres qu'ils contiennent. Il n'utilise pas de concept générique et abstrait pour désigner l'ensemble du créé. Le concept de φύσις,comme celui de κόσμοςqui peut en être proche, sont indubitablement d'origine hellénique. Nous ne trouvons φύσις, dans la LXX,que dans les livres qui ont été rédigés en grec: III et IV Macchabées et Sagesse(2). La LXX utilise plus largement κόσμος, surtout dans ses parties récentes(3). Les deux termes sont donc connus du judaïsme hellénisé et il n'est pas surprenant qu'ils se retrouvent l'un et l'autre dans le Nouveau Testament. Mais il semble bien que leur statut sémantique ne soit pas du tout le même. Le terme φύσις est rare dans le Nouveau Testament,ce qui contraste assurément avec l'usage grec. Par contre,les sens qu'il reçoit paraissent banals:ils relèvent du langage courant et sont donc dépourvus de contenu théologique important. W.Bauer distingue quatre sens principaux du mot φύσις dans le Nouveau Testament et n'a aucune peine à fournir de nombreuses analogies dans le monde hellénique et hellénistique. Ce sont:

1°) Les dispositions naturelles acquises par voie d'ascendance(ex. Ro 2:27 et 11:21,24).
2°) Les qualités naturelles (ex. Gal 4:8).
3°) L'ordre de la nature (ex. Ro 1:26 et I Cor 11:14).
4°) Les êtres de la nature,c'est-à-dire les créatures (ex. Jac 3:7)(4).

Au contraire,κόσμος est très fréquent dans le Nouveau Testament et y est revêtu d'un poids théologique prégnant(5). Ce n'est pas tellement un concept cosmologique,incluant la totalité des êtres,des choses,des forces et des dieux. Dans le Nouveau Testament,le κόσμος est très souvent mis en relation avec le salut: c'est,dit Bultmann,un concept "historique" et "eschatologique"(6). C'est pourquoi le κόσμος n'est pas neutre,il n'est pas simplement un ensemble de choses dont on ne demanderait ni d'où elles viennent,ni où elles vont,ni quelle est leur place dans le dessein

---

) Voir G. von Rad,"Théologie",I,p.136-137. Ceci vaut d'ailleurs pour l'ancien Orient en général: voir Girard,p.123.
) H.Sasse,p.867-898.
) H.Köster,p.251-277.
) W.Bauer,col.1719-1720.
) Encore que certains usages restent banals: voir Bauer,col.881-884.
) Bultmann,"Theology",I,p.254-256.

de Dieu. Le κόσμος est au contraire perçu dans la double référence à son origine et à sa rébellion. Il est donc oeuvre de Dieu et lieu de son intervention salvatrice. Il est aussi tout à fait distinct de Dieu et,dans le temps présent,habité,parcouru par les "puissances" mauvaises qui asservissent l'homme(1).

Mais le plus important est de noter que ni la nature,ni le cosmos,ne sont perçus,dans le Nouveau Testament, comme domaines séparés de Dieu et de son action. C'est précisément pour cette raison décisive que ni la nature,ni le cosmos,ne sont étrangers à la confession de foi christologique.

Avec le concept de nature ou celui de monde dont nous avons communément usage,héritiers que nous sommes de l'apport grec,d'une part,et de l'essor scientifique,de l'autre, la jonction avec la confession christologique est malaisée. D'ailleurs la théologie a fréquemment consenti à n'entendre cette confession de foi que dans un sens strictement anthropologique. Mais tel n'était justement pas le terreau mental des auteurs du Nouveau Testament,comme Galloway l'a souligné. Pour eux,dit-il,

> "la rédemption est immédiatement associée à la rédemption ou à la restauration de tout l'univers"(2).

Et il précise:

> "Dans Romains 8:38,les mots ἐνεστῶτα , μέλλοντα , ὕψωμα , βάθος sont tous des termes techniques de l'astrologie. Aucune partie de l'univers n'est laissée en dehors de ce que le Christ a fait"(3).

Enfin,se référant à Romains 8:19-24:

> "La rédemption de la nature est conditionnée par la rédemption de l'homme,tout comme la rédemption de l'homme est conditionnée par la rédemption de la nature"(4).

Cette étroite association de l'homme et de la nature dans l'oeuvre rédemptrice,Galloway l'étaye sur l'importance du démoniaque dans le Nouveau Testament. Je vais bientôt y revenir. Il suffit de noter ici que,dans un langage proche de celui de l'apocalyptique juive et de certains courants gnostiques, le Nouveau Testament affirme effectivement que l'oeuvre libératrice du Christ s'étend à l'ensemble du cosmos.

-c- Un seul texte,sans doute le plus explicite,va nous permettre de percevoir cette dimension cosmique de l'oeuvre rédemptrice: Colossiens 1:15-20(5):

1) Bultmann,"Theology",I,p.256-258. Voir "Nouveau livre de la foi",p.404-409.
2) Galloway,p.47.
3) Ibid.,p.48.
4) Ibid.,p.50.
5) Sauf indication contraire,toutes mes citations bibliques sont faites d'après la version TOB de l'A.T.(1975) et du N.T.(1972).

"Il est l'image du Dieu invisible,
Premier-né de toute créature,
car en lui tout a été créé,
dans les cieux et sur la terre,
les êtres visibles comme les invisibles,
Trônes et Souverainetés,Autorités et Pouvoirs.
Tout est créé par lui et pour lui,
et il est,lui,par devant tout;
tout est maintenu en lui,
et il est,lui,la tête du corps,qui est l'Eglise.
Il est le commencement,
Premier-né d'entre les morts,
afin de tenir en tout,lui,le premier rang.
Car il a plu à Dieu
de faire habiter en lui toute la plénitude
et de tout réconcilier par lui et pour lui,
et sur la terre et dans les cieux,
ayant établi la paix par le sang de sa croix".

Cette hymne pose plusieurs problèmes exégétiques(1),mais qui n'affectent guère sa compréhension d'ensemble. Elle compte deux thèmes nettement distincts et soigneusement relationnés: la création et la rédemption. Leur jonction s'opère en celui dont parle constamment l'hymne,l'"Image de Dieu",c'est-à-dire son Fils(v.13). Premier-né dans l'ordre de la création originelle, il l'est semblablement dans l'ordre de la nouvelle création,en sorte qu'il obtient en tout la priorité et la primauté(2).

Or son oeuvre,dans les deux séquences considérées,concerne la totalité du monde(τὰ πάντα),aussi bien les cieux que la terre,aussi bien le domaine de l'invisible que le domaine du visible(v.16,20). Tel est sans doute le sens du mot énigmatique τὸ πλήρωμα,au v.19:"Toute la plénitude habite en lui",c'est-à-dire la totalité des êtres et des choses,le cosmos(3). Goguel(4) a sans doute raison de voir ici une affirmation polémique: contre le culte des "rudiments du monde" (voir 2:8-10),en qui les hérétiques de Colosses reconnaissent des pouvoirs divins,l'hymne énonce que tous les êtres,quels qu'ils soient et quel que soit leur pouvoir, sont soumis à la suprématie du Christ.

Les "Trônes","Souverainetés","Autorités" et "Pouvoirs" ont été créés par le Fils et sont maintenus par lui (v.16-17). De plus,ils sont réconciliés et pacifiés par lui(v.20)(5),c'est-à-dire que l'oeuvre rédemptrice s'étend jusqu'à eux.

---

1) Ni ses limites,ni son origine,ni son découpage ne sont assurés. Par ailleurs,sa relation avec le reste de l'Epître soulève également des difficultés.
2) Le verbe πρωτεύω(v.18),happax dans le N.T.,comporte ce double sens:il renvoie à une antériorité chronologique et à une suprématie ontologique.
3) Voir B.Rey,p.214-224. Je ne crois pas que le terme πλήρωμα ait ici le même sens qu'en 2:9 où il vise la totalité de l'oeuvre divine.A ce propos,voir P.Benoit, "Corps,Tête et Plérôme dans les Epîtres de la captivité",in "Exégèse et Théologie", Le Cerf 1961,vol.II,p.139-146.
4) M.Goguel:"L'Eglise primitive",Payot,Paris,1948,p.49.
5) Cette idée d'une réconciliation et d'une pacification des puissances cosmiques a souvent fait difficulté. "Ce passage est très difficile",note Vinet,qui redoute l'apocatastase (Vinet:"Etudes et Méditations évangéliques,I:L'Epître aux Colossiens",Payot,Lausanne,1946,p.153). La même crainte apparaît chez B.Rey,qui voudrait restreindre le τὰ πάντα du v.20 aux seuls croyants(p.219). On rappelle que Col 2:14-15 parle d'une victoire sur les puissances,mais pas de leur réconciliation. Par contre,la lettre aux Ephésiens(1:10) parlait de "récapitulation de toutes choses dans le Christ",en précisant qu'il s'agit bien de tous les êtres célestes et terrestres. L'hymne de l'Epître aux Colossiens reprend la même idée (voir le début du verset 18,où τῆς ἐκκλησίας est probablement une adjonction: à ce sujet,voir Masson,"L'Epître de S.Paul aux Colossiens",Delachaux et Niestlé,

-d- Quand le Nouveau Testament énonce sa confession de foi nucléaire,à savoir que le Christ est le κύριος, ceci doit être entendu dans un sens qui englobe non seulement l'humanité,mais l'ensemble du monde créé(1). C'est pourquoi cette confession de foi débouche sur l'annonce d'un renouvellement et d'une pacification de tous les êtres que nous englobons dans le terme "nature",ainsi que Colossiens 1:15-20 l'a affirmé. L'apôtre Paul parle en effet d'une espérance qui vaut pour l'ensemble de la création: atteinte par la δουλεία τῆς φθορᾶς(l'esclavage de la corruption),elle est promise à la "liberté" et à la "gloire" (Ro 8: 19-22). L'annonce de la fin de toute domination,y compris de la mort (I Cor 15:24-26) ou celle des cieux nouveaux et de la terre nouvelle,reprise de l'Ancien Testament (Es 65:17; II Pi 3:13; Apoc. 21:1),ou encore celle du triomphe de la vie et de la fin des ténèbres (Apoc 22:2-5), -- cette annonce,diversement imagée,s'inscrit dans la même perspective d'une extension universelle de l'oeuvre libératrice du Christ.

> "Dans le Christ,un monde nouveau est né. Il faut donner à cette affirmation non seulement une signification morale mais une portée ontologique et eschatologique. Les hommes et le monde sont concernés par cette transformation existentielle du corps du Christ,et qui,de germe,doit s'étendre au cosmos tout entier à la fin des temps"(2).

S'il en est ainsi,c'est également parce que le Nouveau Testament associe le Christ Seigneur à l'oeuvre créatrice,de sorte que celle-ci indique déjà l'extension cosmique de son oeuvre.

-e- A propos du Christ créateur(3).

Que le Christ soit associé à l'oeuvre créatrice originelle et permanente est fermement affirmé dans le Nouveau Testament. A ce propos,Auguste Lemaître note que l'attribution d'un rôle cosmique au Christ est étrangère à la pensée de Jésus lui-même(4).

Neuchâtel 1950,p.102 et 105). Je crois qu'il faut maintenir le sens d'une réconciliation et d'une pacification cosmiques,mais sans les entendre "subjectivement". Ce que l'auteur énonce,c'est que la rédemption du cosmos est accomplie et qu'elle est totale,-- mais "dans le Christ",pas nécessairement dans la conscience des êtres concernés.

) Voir E.Käsemann,"Commentary on Romans",trad. de l'allemand par G.W.Bromiley,SCM Press,London,1980,p.15. Voir également un inventaire de textes néotestamentaires relatifs à la louange christologique du cosmos chez Girard,p.156-159. Quant à la relation entre "cosmos" et "oikumènè",voir Siegwalt,"Introduction",p.263-264.

) B.Rey,p.247 (voir p.240-249).

) Voir Siegwalt,"Introduction",p.260.

) Lemaître,p.135.

Il faut refuser cette opinion. Nos Evangiles nous présentent au contraire le Christ exerçant une maîtrise souveraine sur les puissances néfastes que sont les maladies,les démons et la mort. L'oeuvre salvatrice de Jésus,telle qu'elle est décrite dans nos Evangiles,a un retentissement cosmique certain,ce qu'illustrent encore les récits de tempête apaisée et de marche sur les eaux. C'est là sans doute le "Sitz im Leben" le plus sûr des énoncés pauliniens relatifs aux Puissances et des associations du Christ à la création dans les textes considérés(1).

I Corinthiens 8:6 est une brève confession de foi binaire: un seul Dieu,le Père,et un seul Seigneur,le Christ. Paul met en relation avec l'objet de la foi les sujets qu'il concerne: τὰ πάντα d'une part et ἡμεῖς de l'autre. Toutes choses viennent de Dieu (ἐξ),mais toutes ne vont pas vers lui (εἰς). Par contre,par rapport au Christ,il n'y a plus de distinction entre "toutes choses" et "les croyants": ils viennent à l'être par lui(διά). La création et la rédemption se trouvent ici réunies dans le Christ. Si toutes choses procèdent de Dieu,c'est "par le Christ",c'est-à-dire que l'oeuvre créatrice passe par lui,se réalise par son action à lui. La distinction des prépositions ἐξ et διά indique la distinction entre l'initiative de la création et son agent de réalisation.

Cette distinction n'apparaît plus dans Colossiens 1:15-20,mais il reste à noter que l'hymne n'emploie pas ἐξ pour désigner le rapport de τὰ πάντα au Fils. Elle emploie ἐν, διά et εἰς . Et le v.19 rappelle que cette récapitulation de toutes choses dans le Christ dépend de l'initiative de Dieu: εὐδόκησεν, "il a plu",sous-entendu: à Dieu(2). Les prépositions adoptées par le v.16 ne peuvent être pressées exagérément. Mais il faut noter également que le verbe κτίζω ,"créer",est employé à deux modes différents dans le même v.16: ἐκτίσθη est un aoriste qui renvoie à un fait passé,tandis que ἔκτισται est un parfait passif qui indique le prolongement actuel de l'action,son "présent". Notre verset désigne donc à la fois la création inaugurale et la création nouvelle. Pour la première,il emploie la préposition ἐν :dès l'origine,tout est en Christ. Pour la seconde,il emploie διά et εἰς :tout ce qui advient, advient par le Christ,rien n'est créé dont il ne soit l'agent, -- et advient pour lui,c'est-à-dire en vue d'être associé au corps dont il est la tête,afin d'appartenir au plérôme cosmique qui est fondé en lui.

Jean 1:1-3,10: On s'est également beaucoup interrogé sur l'hymne au Logos que Jean place en tête de son Evangile(3). Mais l'évidence la plus immédiate est que l'hymne est destinée à introduire l'Evangile lui-même,c'est-à-dire à parler de Jésus-Christ. D'où que vienne le concept de "logos" et quelles que soient ses connotations philosophiques et théologiques antérieures, c'est bien,aux yeux de l'évangéliste,du Fils lui-même qu'il s'agit. C'est donc bien de Jésus-Christ que Jean parle quand il déclare: "Au commencement était le logos" (V.1) et quand il ajoute que "tout advint par lui" et que "rien de ce qui advint n'advint sans lui"(v.3).

---

1) En disant cela,je prends distance à l'égard des auteurs qui ont cherché le "Sitz im Leben" de tels textes,soit dans "l'expérience du ressuscité" (voir Rey,p.225), soit dans la littérature gnostique (voir Käsemann,"Primitive",p.149-168),soit dans la littérature sapientielle d'Israël (voir A.Feuillet,"L'Eglise,plérôme du Christ",in Nouv. Rev. Théologique,N°78,1956,p.459-472). Certes,tous ces apports ont pu jouer un rôle capital,mais ils n'ont pu être accueillis que parce que la tradition relative à Jésus y incitait déjà.

2) Avec la TOB et Huby ("Les Epîtres de la captivité",Beauchesne,Paris,1947,p.45). Contre Masson (op. cit.,ad loc.),Dibelius ("An die Kolosser,Epheser; an Philemon", Mohr,Tübingen,1953,p.18) et Käsemann ("Primitive",p.158) qui rattachent εὐδόκησεν à τὸ πλήρωμα . Ceci est impossible si on comprend ce mot comme je l'ai suggéré. De plus,à propos de εὐδόκησεν,voir 1 Cor 1:21; 10:5; Gal 1:15; etc.

3) Voir par exemple Dodd,p.263-285 et Bultmann,"John",p.19-31.

Le verbe ἐγένετο exprime simplement l'idée de création, excluant aussi bien celle d'émanation que le dualisme ontologique(1).

Au verset 10, le mot κόσμος remplace le πάντα du verset 3. S'agit-il d'une simple équivalence entre les deux termes ou bien le premier restreint-il le sens pour ne plus désigner que la seule humanité?(2) -- Il n'est guère possible de trancher avec certitude puisque, dans l'Evangile de Jean, le mot κόσμος peut désigner aussi bien la totalité de la création(3) que l'humanité hostile à Dieu(4). Mais peut-être convient-il de maintenir l'ambiguïté du terme κόσμος, y voyant à la fois une reprise du πάντα du verset 3 et une allusion à σκοτία qui affecte entièrement le πάντα . Ainsi le monde est simultanément objet de la création et de la rédemption, ce que souligne précisément le Prologue en identifiant le Logos rédempteur au Logos créateur(5).

L'Epître aux Hébreux, enfin, reprend l'idée d'une création par le Fils: "Par lui aussi il a créé les mondes" (1:2) (6). Le sujet de la phrase est Dieu: c'est lui qui a créé les mondes. Mais il l'a fait par l'entremise (διά) de son Fils, comme le disaient I Cor 8:6 et Jn 1:3. Le même auteur ajoute que le Fils "soutient" (ou: "porte") toutes choses par la parole de sa puissance (1:3). On doit sans doute voir ici une allusion à ce que nous nommons communément "providence" ou "gouvernement actif" du monde(7).

Dans le florilège des citations vétérotestamentaires qui termine le chapitre 1, le même auteur souligne à nouveau l'action créatrice du Christ en lui appliquant les mots que le Psaume 102 adressait à Dieu:

> "C'est toi qui, aux origines, Seigneur, fondas la terre,
> Et les cieux sont l'oeuvre de tes mains" (1:10).

C'est sans doute ici le texte le plus fort du Nouveau Testament à propos de l'oeuvre créatrice du Christ. Tandis que ceux que nous avons précédemment considérés distinguaient entre l'oeuvre de Dieu et la médiation du Christ, faisant de ce dernier l'agent, mais non l'auteur de la création, Hébreux 1:10 n'opère plus cette distinction. Le Christ devient le créateur du monde au sens absolu, égalé ainsi sans nuance à Dieu.

La signification de ces divers textes du Nouveau Testament peut être retrouvée dans l'hymne qui ouvre l'Epître aux Ephésiens (1:3-14). C'est pour le salut acquis en Jésus-Christ que l'auteur loue Dieu:

> "En lui, par son sang, nous sommes délivrés,
> en lui nos fautes sont pardonnées,
> selon la richesse de sa grâce" (v.7).

Mais ce salut, soigneusement "daté" -- "par son sang" -- repose sur un dessein éternel, en sorte que l'auteur peut l'"antidater":

> "Il nous a choisis en lui avant la fondation du monde" (v.4),
> Il nous a prédestinés" (v.5,11),

et même "antidater" l'espérance: les croyants sont

> "ceux qui ont d'avance espéré dans le Christ" (v.12).

Par là, la rédemption est prolongée en amont et en aval, pourrait-on dire: elle plonge ses racines jusqu'à

---

1) Voir Bultmann, "John", p.37-38.
2) Bultmann ("John", p.37) opte pour le premier sens; Barret ("The Gospel according to S.John", S.P.C.K., London, 1975, 10ème éd., p.135) opte pour le second.
3) Par exemple: 17:5,24; 21:25.
4) Par exemple: 8:23; 9:39.
5) Voir Bultmann, "John", p.55.
6) Le pluriel τοὺς αἰῶνας laisse penser que l'auteur de l'Ep. aux Hébreux vise non seulement la création visible mais aussi d'autres mondes, invisibles. Voir J.Héring: "L'Epître aux Hébreux", Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1954, p.21.
7) Avec Héring, op. cit., p.22-23 et Montefiore, "The Epistle to the Hebrews", A. et C. Black, London, 1975, 3ème éd., p.35.

la création du monde et se prolonge jusqu'à l'aboutissement de l'ἀνακεφαλαίωσις (v.10,voir v.14). Par là encore,l'oeuvre rédemptrice n'est pas un simple "ensuite",un épisode temporel,pas plus que ne peuvent l'être la création ou la récapitulation: le langage successif n'est pas suffisant ici. L'auteur parle d'un projet unique de Dieu qui englobe à la fois tous les êtres et tous les temps:

"selon le bon plaisir de sa volonté" (v.5,trad. Masson)

C'est en effet "le mystère de sa volonté" ou "son dessein bienveillant"(v.9) qui mènent l'histoire vers sa plénitude (v.10)(1): ce dessein (πρόθεσις,v.11),s'il se réalise dans la succession des temps,se poursuit au travers de ceux-ci et les englobe tous.

Que le Christ soit associé à l'oeuvre créatrice,lui qui réalise la libération et est attendu à la fin des temps,indique précisément cette unité du dessein divin. Cette indication,comme le dit K.Barth,

> "empêche de nous faire une idée trop étroite de Jésus-Christ,de son Royaume et de son Eglise,comme si l'oeuvre de notre salut et de notre rédemption était une sorte d'arrangement après coup,que l'on pourrait tout aussi bien négliger par rapport à cette oeuvre première et fondamentale de Dieu qu'est la création"(2)

Mais l'inverse est également vrai: cette indication de l'unité du dessein divin empêche que la théologie se réduise à la seule sotériologie,comme si le salut de l'homme était sans rapport digne d'être relevé avec la création du monde et avec sa fin. Elle empêche même tout simplement l'isolement de l'homme, l'oubli de ses parentés et solidarités cosmiques,et finalement l'épuisement de la théologie dans l'anthropologie.

-f- C'est dans cette même ligne que nous pouvons également situer et comprendre <u>le "réalisme physique" de la confession de foi christologique</u>. J'entends désigner par là l'insistance de l'apôtre Paul sur la corporalité du Christ ressuscité,dans I Corinthiens 15: l'accomplissement eschatologique des Ecritures de l'Ancien Testament qui a lieu dans la mort et la résurrection du Christ (v.3-4) est inscrite au niveau du σῶμα ,c'est-à-dire de l'épaisseur terrestre et charnelle de l'homme. C'est dans sa naturalité créée que l'homme est délivré par un acte de renouvellement (v.35-40). Le naturel n'est pas congédié,mais transformé (v.51: ἀλλαγησόμεθα).

Le réalisme physique apparaît également dans l'insistance des écrits johanniques sur l'incarnation réelle du Christ: le Logos devient "physiquement" chair,c'est-à-dire qu'il se réalise comme présence et salut de Dieu dans la naturalité humaine (Jn 1:14; IJn 4:2-3).

Il apparaît enfin dans l'image du Christ transmise par les Synoptiques. Ceux-ci nous parlent également de la libération opérée par le Christ,mais ils nous en présentent la

(1) "En vue de l'économie de la plénitude (plérôme) des temps" (v.10,TOB,note i).

(2) Barth,"Dogmatique",vol.10,p.47.

réalisation au ras de l'existence physique de l'homme et du monde. C'est comme guérisseur et exorciste que Jésus opère son projet de σωτηρία (1). C'est en donnant à manger aux foules encore; c'est en prenant en charge la réalité du "petit" et du "pauvre"; c'est en brisant la menace de la tempête et en révélant sa maîtrise sur le monde aquatique.

-g- Note sur le thème des "puissances".

*/ L'ampleur d'un thème coïncide rarement avec la plus ou moins grande fréquence des termes qui s'y réfèrent. C'est le cas pour le thème de la nature dans le Nouveau Testament: à s'en tenir aux seuls emplois de φύσις et de ses dérivés, on aboutirait au constat d'indigence prononcé par J.A.Baker (2). Mais les allusions à la nature que comporte le Nouveau Testament dépassent de loin le seul usage du mot φύσις. A cet égard, l'ouvrage de Galloway est précieux, en ce qu'il rappelle l'arrière-plan cosmique de la rédemption(3). Le thème des "puissances spirituelles", spécialement étudié par Galloway, concerne également la nature. Mais d'emblée ce constat en entraîne deux autres:

1°) Les "puissances" exercent une action dominatrice à la fois sur le monde cosmique et sur le monde humain. La distinction moderne entre nature et société est donc étrangère à ce thème.

2°) A cet égard au moins, et à d'autres que je vais signaler, le thème des "puissances" permet d'illustrer le décalage culturel important qui existe entre les représentations bibliques de la nature et les nôtres.

*/ C'est dans les écrits pauliniens que nous trouvons les allusions les plus fréquentes aux "puissances spirituelles"(4). Mais le vocabulaire n'y est pas rigoureux. On y trouve des termes et expressions tels que: anges, autorités, puissances, hauteur, profondeur, pouvoirs, seigneuries, démons, esprits du mal, éléments du monde, maîtres du monde, etc.(5).

Ces êtres célestes ont-ils des sphères d'activité distinctes? Sont-ils tous néfastes? Sont-ils hiérarchisés? (6) -- Sur la seule base des écrits pauliniens, il n'est guère possible de répondre avec certitude à de telles questions. Au demeurant, il ne semble pas qu'elles soient capitales. Si Paul parle assez abondamment de ces créatures et de leur emprise néfaste sur le monde, son souci primordial ne porte pas sur elles, mais sur le sort de l'homme. C'est pourquoi Paul parle plus fréquemment de l'esclavage de l'homme à l'égard de ces autres "puissances", plus immédiatement repérables que sont: la loi, le péché, la chair et la mort(7).

*/ L'arrière-plan psycho-mythologique de la croyance aux puissances spirituelles est des plus embrouillés. On évoque volontiers l'apocalyptique juive et la croyance qui s'y

---

1) Voir l'art. de W.C. van Unnik.
2) Voir ci-dessus, même chapitre, § 5,-e-.
3) Voir ci-dessus, même chapitre, § 6,-a-.
4) Les principaux textes sont mentionnés par Kümmel, p.186-188.
5) Voir X.Léon-Dufour, p.212-213.
6) Voir L.Cerfaux, "Le Christ dans la théologie de saint Paul", Le Cerf, Paris, 1951, p.77-83.
7) Voir Richardson, p.212.

atteste en une chute cosmique(1). Mais l'apocalyptique juive,à son tour,n'est pas un commencement "ex nihilo" en ce domaine: elle a pu intégrer des apports divers en provenance du stoïcisme,du gnosticisme et de l'astrologie populaire(2). En outre,elle a également repris des représentations vétéro-testamentaires anciennes,telle que celle des puissances néfastes du chaos aqueux et ténébreux. Le plus important n'est d'ailleurs pas là. On doit plutôt noter que la tradition relative à l'activité de Jésus présentait celui-ci comme engagé dans un combat contre les "démons". Son oeuvre d'exorciste et sa maîtrise sur les forces dangereuses des eaux signalaient que ce combat était intrinsèquement lié à son annonce et à son inauguration du Royaume de Dieu(3). Le salut du Christ comportait la victoire sur les "puissances spirituelles" qui asservissent l'homme et le cosmos. C'est cette veine de la tradition évangélique que Paul allait développer à l'aide de l'arrière-plan démonologique qu'il trouvait aussi bien chez ses interlocuteurs que dans sa propre culture rabbinique(4).

*/ Que sont ces puissances? Que représentent-elles? -- On ne peut s'attendre à trouver des conceptions rationnelles susceptibles de répondre de manière satisfaisante à ces interrogations. On observe que l'emprise de ces puissances s'exerce "sur les personnes,les institutions politiques,le cours des événements,la nature et surtout contre les croyants"(5). Et, à partir de là,il semble bien qu'on puisse suivre l'esquisse synthétique que propose Galloway:

> (Les puissances) "symbolisent toutes les distorsions dans la structure de l'existence. Elles symbolisent tout ce qui est chaotique,discordant et mortel,par opposition à ce qui maintient l'intégrité structurelle,l'harmonie et la vie. Elles signifient toutes les forces irrationnelles de la nature,le déterminisme aveugle de ses lois physiques,ses tempêtes,ses famines et sécheresses,ses maux du corps et de l'esprit, l'inimitié entre l'homme et la bête,la tyrannie,la détresse sociale, -- toutes ces structures naturelles qui forment la base de l'angoisse humaine. Toutes ces choses sont comprises en terme de démoniaque,c'est-à-dire comme le résultat direct de la chute dans le monde céleste. Ainsi,la signification réelle du mythe des anges déchus consiste à décrire la nature déchue du monde entier"(6).

L'accent de ce commentaire de Galloway porte principalement sur les phénomènes naturels néfastes et angoissants. Mais,dans le Nouveau Testament,ceux-ci ne sont pas disjoints des détresses et des maux sociaux. C'est la cassure cosmique qui est représentée par les "puissances spirituelles".

*/ On a relevé souvent(7) la difficulté que présente pour le lecteur moderne un tel recours à la mythologie des "puissances",qui suppose que les événements terrestres sont causés par des forces invisibles. Il n'est en effet pas difficile de percevoir ici un fond de vieil animisme malaisément assimilable par l'homme de la civilisation scientifique et technique. Pourtant ce constat banal appelle au moins certaines réserves. En premier

---

Voir Galloway,p.22-26.
Voir Galloway,p.25-26,44-45 et Dibelius,"An die Kolosser,Epheser; an Philemon", Tübingen,1953 (3ème éd.) p.13 et 65-66.
Voir par exemple Mc 1:21-34; 3:20-30; 5:1-20.
Voir Galloway,p.34-39.
Voir X.Léon-Dufour,p.212.
Galloway,p.28.
Voir par exemple Kümmel,p.188 et Galloway,p.28.

lieu,il n'est pas sûr que l'homme moderne en ait fini avec le vieil animisme. Chacun peut constater au moins d'importantes survivances ou de surprenantes renaissances. Et l'on peut se demander à bon droit si les sphères où règne le plus impérieusement l'esprit scientifique sont totalement vierges de cet animisme(1).

En second lieu,on doit noter que le principal intérêt d'un recours aux "puissances" réside en ceci qu'il permet d'éviter la réduction du mal au seul niveau moral. Le mal dépasse en effet la sphère de l'action individuelle ou collective. Il est assurément "faute",mais cette faute consiste à adhérer à un mal plus profond et plus universel qui pèse à la fois sur la nature et sur la société. Il y a un arrière-plan socio-cosmique du mal qui précède et qui excède l'action des individus et des groupes. Le thème des "puissances" renvoie à une dimension trans-morale du mal (et du salut!). Que cela soit malaisément assimilable pour nous, depuis la "conversion au sujet" qu'a subie la philosophie occidentale au cours du XVIIème siècle,et depuis le désenchantement de la nature dont elle s'est accompagnée,on ne peut guère en douter. Mais ce dont il est permis de douter,c'est que cette "conversion au sujet" et ce désenchantement de la nature constituent la totalité de notre métaphysique. La première a ouvert l'homme à l'histoire,elle l'a incité à la prise en mains de son destin. La seconde a donné son formidable essor à la science et aux techniques du monde moderne. C'est leur justification principale et elle est de taille! Mais ni l'une ni l'autre de ces "révolutions coperniciennes" ne peut s'absolutiser en discours exhaustif sur le monde et sur l'homme. Leur fonction fut et reste principalement "pratique": elles ont ouvert l'humanité à une praxis nouvelle. Elles n'en ont pas fini pour autant avec la puissance obscure du mal dans la nature et dans la société(2). Elles ne suffisent pas à éliminer la perception sourde du mal comme une pression qui s'exerce au-delà du sujet voulant et connaissant.

Enfin,en troisième lieu,c'est par le thème des puissances principalement que le Nouveau Testament souligne la dimension cosmique du salut,-- ce qui représente le corrélat exact de ma remarque précédente. Ce thème évite donc à son tour la "moralisation du salut"(3): l'oeuvre du Christ ne concerne pas seulement les individus et leurs groupes,mais aussi la totalité du monde créé, -- ce que Paul expose dans le texte célèbre de Romains 8:19-22, sur lequel j'aurai à revenir. Par là se trouve au moins nuancé et contrebalancé le fameux "anthropocentrisme" dont on a souvent fait reproche aux Ecritures bibliques.

-h- Ce n'est pas ici le lieu d'évoquer l'histoire de la confession de foi christologique.Cette histoire ne peut d'ailleurs être retracée avec une entière certitude et ne peut pas davantage être présentée comme un simple développement linéaire(4). On doit sans doute penser,avec E.Stauffer,que cette confession de foi christologique constitutive du christianisme a coexis-

---

(1) Voir ci-dessus,chap. II,2,-a-.
(2) Voir Kümmel,p.189.
(3) Voir la thèse de G.Aulen,"Christus Victor",Aubier,Paris,1949.
(4) Voir à ce propos E.Stauffer,§ 60-66 et,du même auteur,l'art Θεός du T.W.z.N.T., sect. II/8,trad. de l'allemand par H.Lucke,Labor et Fides,Genève,1968,p.92-96. Voir aussi O.Cullmann,"Les premières confessions de foi chrétiennes",PUF,Paris, 1948 et J.N.D.Kelly,ouvrage majeur en la matière.

té d'abord avec une reprise de la formule monothéiste héritée de l'ancien Israël(1). Or cette formule pouvait inclure la foi au Dieu créateur(2). Bientôt les deux confessions tendirent à s'articuler, ce qui donna à la confession christologique une allure binaire et l'enrichit du thème de la création(3). Le meilleur exemple est ici I Corinthiens 8:6(4). Le lien entre les deux confessions apparaît précisément en ceci que Dieu manifeste son pouvoir créateur en Jésus-Christ,en le ressuscitant d'entre les morts(5).

Le passage aux formules trinaires fut probablement plus plastique(6). On sait que la formulation du "Credo romain" a notablement varié dans son troisième article(7). Mais, quoi qu'il en soit de cette évolution,la confession de foi christologique inclut très tôt l'oeuvre du Saint-Esprit et la promesse eschatologique,inséparables de l'oeuvre du Christ dans le témoignage du Nouveau Testament.

Dans la forme trinaire qu'elle reçut, <u>la confession de foi christologique concerne la nature de trois manières:</u>

1°) Elle célèbre le Dieu créateur et,par là,elle voit dans la nature la création du Dieu de Jésus-Christ;

2°) Elle célèbre le Christ venu de Dieu et,par là,elle voit dans la nature le lieu où se manifestent la présence et le salut du Dieu de Jésus-Christ,-- plus même: l'objet de ce salut;

3°) Elle célèbre l'action du Saint-Esprit dans l'attente eschatologique et,par là,elle voit la nature dans la lumière de la rédemption finale.

-i- <u>Deux précisions</u> doivent encore être fournies pour clôturer ce paragraphe. On doit relever d'abord que la place de la nature dans la confession de foi christologique et, partant,dans la dogmatique chrétienne,est <u>rigoureusement parallèle à celle de l'anthropologie</u>. Il n'y a pas,dans le Nouveau Testament, de développement relatif à la nature qui serait sans relation avec l'homme. C'est comme une extension thématique que la nature apparaît

---

Voir Stauffer,§ 62.
Voir Act 14:15 et 17:24; Ro 4:17; IPi 4:19.
Voir Kelly,p.19-22.
Voir aussi I Tim 6:13-14.
Voir Ro 4:24; 8:11; II Cor 4:14; Gal 1:1; I Thes 1:10; Col 2:12; Eph 1:20; I Pi 1:21.
Voir Kelly,p.22-29 et Stauffer,§ 64-65.
Voir Kelly,p.62-166 et P.Nautin:"Je crois à l'Esprit-Saint dans la sainte Eglise pour la résurrection de la chair",Le Cerf,Paris,1947.

dans la confession de foi christologique(1): la foi chrétienne au Dieu créateur,allié et sauveur du monde ne se limite pas à dire ce que Dieu est pour l'homme,mais s'étend à ce qu'il est pour le monde entier. Ce qu'elle dit de Dieu,elle le dit pour révéler le rapport entre Dieu et le monde. Ce qu'elle dit de l'homme,elle le dit d'un homme solidaire de l'ensemble de la création.

-j- Seconde précision: <u>la confession de foi christologique prend constamment appui sur l'Ancien Testament</u>. Elle en est donc indissociable et y renvoie le chrétien. Pourtant elle est "antérieure" à l'Ancien Testament dans l'ordre théologique. C'est à cause de la confession de foi christologique que le chrétien se tourne vers l'Ancien Testament,et non en raison de ce que l'Ancien Testament serait en lui-même. C'est en tant qu'il est "accompli" -- et donc c'est à partir de son "accomplissement"-- qu'il est considéré.

Cela signifie que la démarche théologique chrétienne est ici singulière et ne peut être confondue avec, par exemple,celle de la théologie juive. On doit même signaler ici que la théologie chrétienne n'a pas toujours tenu grand compte de sa spécificité,attirée qu'elle était par les "verts pâturages" de l'Ancien Testament. Il est vrai qu'une réflexion consacrée à la nature est plus facile si on prend pour appui l'Ancien Testament: les textes relatifs à la nature abondent et certains d'entre eux sont d'une grande densité théologique. Mais,à suivre cette pente facile,on aboutit à faire de la confession de foi christologique un simple appendice terminal ou même à la réputer sans originalité, -- ce qui,pour le moins,n'a rien de commun avec la position qu'elle occupe dans le Nouveau Testament.

C'est donc sur le témoignage néotestamentaire que prendra appui une théologie chrétienne de la nature. Mais,ce faisant,elle sera sans cesse ramenée à l'Ancien Testament lui-même comme à sa "généalogie"(2).

---

1) Voir ci-dessus,même paragraphe,sect. -b- et -e-.
2) Voir J.Bosc,p.124.

7//- Les buts d'une théologie de la nature.

Que la théologie chrétienne se déclare partie prenante de la réflexion contemporaine relative à la nature implique qu'elle précise les buts de sa propre démarche.

-a- D'abord,il est évident qu'une théologie de la nature s'insère dans le vaste questionnement et la vaste inquiétude qui parcourent notre culture occidentale,aux trois niveaux que j'ai indiqués dans la première partie. En s'attelant à une réflexion sur la nature,la théologie se déclare "partie prenante" de ce questionnement et de cette inquiétude. Sa déclaration est fondée sur deux considérations très différentes:

1°) en premier lieu,elle croit qu'elle a ici quelque chose de spécifique à dire,

2°) en outre,elle ne peut ignorer qu'elle est provoquée "du dehors" à prendre ses responsabilités en ce domaine.

Cette provocation du dehors découle de l'accusation,directe ou indirecte,qui est portée contre la théologie chrétienne dans la situation de l'homme vis-à-vis de la nature. Elle ne choisit donc pas de devenir partie prenante,elle l'est en fait, en tant que racine mentale de la culture occidentale.

-b- Mais l'interrogation relative à la nature et à la place que l'homme y occupe,au rôle et à la responsabilité qui sont les siens,à la pertinence et à la qualité de ses savoirs, de ses pouvoirs et de ses avoirs, -- cette interrogation n'est pas seulement celle de notre temps,même si elle y revêt une urgence et une gravité spécifiques. Elle est,pour ainsi dire,universelle dans le temps et dans l'espace. Ce n'est donc pas,je le répète,un problème entièrement neuf qui est soulevé ici,mais bien plutôt un problème dont les racines sont aussi vieilles que l'homme lui-même. La théologie chrétienne rencontre donc,par delà l'actualité et les menaces qui l'accompagnent,une question réellement "universelle". En l'abordant,la théologie ne se révèle pas seulement partie pre-

nante de notre temps,mais plus généralement,partie prenante de la condition et des situations humaines.

-c- L'insertion de la théologie chrétienne dans le concert des interrogations et des recherches relatives à la nature demeure originale. La théologie ne poursuit pas le même but que la science. Elle ne vise pas à "connaître" la nature en vue d'en comprendre les régularités ou les mystères,en vue de l'utiliser ou en vue de composer avec elle. Certes,la théologie peut et doit se laisser instruire par les sciences,mais son but à elle restera distinct de celui des sciences,comme le sont également ses instruments.

La tâche théologique ne consistera pas à élaborer une cosmologie,une écologie,une biologie ou une psychologie,même à partir des écrits bibliques ou en les affectant de références religieuses. Bien sûr,pour le théologien aussi la nature est κόσμος, οἶκος , βίος et ψυχή. Mais il n'est pas chargé de scruter l'"apparaître" de la nature. En ce domaine,il sera à l'école et à l'écoute des sciences,se réservant de prononcer,au sujet de la nature,la parole qui lui est propre.

La théologie de la nature ne se confondra pas davantage avec une philosophie de la nature,c'est-à-dire qu'elle ne visera pas à expliquer et à rationaliser la nature pour et par elle-même. Elle ne visera pas non plus à lever les énigmes physiques ou métaphysiques de la nature. Certes,encore une fois,la théologie n'ignorera pas qu'un tel mode d'approche existe et qu'il correspond à une quête de sens qualificative de l'animal humain. De son point de vue et avec ses instruments propres,il arrivera qu'elle chemine aux côtés de la philosophie de la nature,qu'elle reprenne ses questions et qu'elle prolonge,au besoin,ses pétitions. En tout état de cause,la théologie ne pourra jamais ignorer les questions immémoriales que l'"homo sapiens" pose dans son dialogue avec la nature: la question de l'origine,celle du mal,celle de la théodicée,celle du sens de l'histoire et de l'évolution,etc.

Mais,ici non plus,le théologien ne pourra comprendre sa tâche comme un complément ou un accomplissement de celle du philosophe.Il aura au contraire,parmi les philosophes,à respecter leur compétence et à s'en tenir à la sienne.

-d- Le but spécifique d'une théologie de la nature peut être exprimé ainsi: dire en quoi l'alliance divine avec le monde et l'homme concerne l'alliance terrestre de l'homme avec la nature.

Cette tâche,la théologie ne peut espérer que d'autres la remplissent. Si elle ne la remplit pas elle-même, elle doit savoir que cette tâche ne sera pas du tout accomplie.

En quoi s'agit-il d'une tâche spécifique? -- Non pas en ce que la théologie disposerait d'un "savoir meilleur", mieux étayé,plus conforme aux faits ou plus profond,c'est-à-dire d'une science ou d'une sagesse supérieures à toute autre. Mais plutôt en ceci que les autres "regards" et les autres connaissances lui paraissent insuffisants, -- non pas inexacts ou abusifs,mais mutilants. Par son existence même et par la parole qui la précède en la qualifiant,la théologie constitue déjà une mise en question de la "suffisance" des autres regards. La théologie relève en effet le "cercle épistémologique" dans lequel se meuvent la science et la philosophie,à savoir le cercle selon lequel leurs connaissances dépendent de leurs questions. Elle ajoute que l'homme,dans ce domaine non plus,ne peut être laissé à lui-même,sous peine de ne savoir jamais que ce qu'il "sait" déjà,c'est-à-dire de ne rencontrer que soi-même,-- ce "soi-même" qui,justement,fait question.

La théologie est spécifique en ce qu' elle avance des questions qui se situent véritablement au-delà de "nos" questions. Et elle fait cela,non sur la base d'un savoir meilleur,mais sur la base d'un savoir "autre",c'est-à-dire sur la base de la confession de foi christologique.

-e- C'est parce que la théologie a ici une tâche spécifique qu'elle doit oser,à son tour,prendre la parole. Mais c'est pour la même raison qu'elle ne se bornera pas à être une élève studieuse et appliquée des multiples savoirs -- ce qu'elle doit être assurément! --; elle saura dire sa parole à elle,celle que personne d'autre ne dire. Elle se gardera donc d'apparaître ici,une fois encore,comme quelqu'un dont on peut fort bien se passer parce qu'il ne répercute que ce que tout le monde sait déjà.

Si elle prend au sérieux la confession de foi christologique qui la constitue et la spécifie,si elle sait que cette confession de foi est réellement "la meilleure

part qui ne lui sera point ôtée",elle abordera le problème de la nature dans une perspective qui n'appartient qu'à elle.

8//- Les limites externes d'une théologie de la nature.

Comme tout autre mode de savoir,la théologie comporte des limites(1). Celles-ci sont principalement de deux ordres: les limites que je nomme "externes" pour désigner le fait qu'elles lui sont imposées et rappelées par l'existence d'autres savoirs,et les limites que je nomme "internes" en ce qu'elles découlent de l'objet et de la méthode spécifiques de la théologie. Je ne suis pas concerné ici par les limites du discours théologique en général,mais seulement par celles du discours théologique qui a la nature pour objet. Je commencerai par les limites externes. Celles-ci,ramenées à leurs lignes de faîte,sont au nombre de deux:

1°) On rappelle à la théologie que son savoir n'est rien d'autre qu'un savoir parmi d'autres;

2°) On ajoute qu'elle est un savoir contestable parce qu' anthropocentrique.

-a- Que le savoir théologique ne soit pas un savoir absolu,mais seulement un savoir parmi d'autres,mis en question et borné par les autres,doit réellement être pris en compte par la théologie elle-même. Cela peut lui être rappelé avec modestie et respect,mais aussi avec impatience,humour ou agressivité,soit par les tenants du savoir philosophique,soit par les tenants du savoir scientifique,soit même par les adeptes de l'immédiateté naturiste,de la poésie ou des religions non chrétiennes. Dans notre temps et dans notre milieu,c'est le savoir scientifique qui constitue le défi majeur du savoir théologique. Les sciences de la nature présentent de très loin le savoir le plus minutieux et le plus étendu relativement à la nature,-- ou plutôt au sujet des na-

(1) Sur les limites du savoir théologique en général,voir par exemple Brunner,"Dogmatique",I,p.39-61; Barth,"Dogmatique",vol. 14,p.5-8; Tillich,"Syst. Theology", I,p.8-28.

tures,c'est-à-dire des êtres,des choses et des phénomènes que nous groupons sous le vocable global de "nature".

La théologie ne conteste ni la minutie, ni l'étendue du savoir scientifique. Elle est même,elle aussi,à l'école des sciences de la nature. Ce qu'elle peut savoir des "phénomènes naturels",c'est à la science qu'elle le doit. En cette matière,la théologie chrétienne doit,non seulement reconnaître sa dette,mais rester modeste et retenue. Elle n'est pas autorisée à laisser croire qu'elle aurait accès à un savoir meilleur qui lui permettrait d'accuser les savants d'ignorance. A la manière de Luther face à Erasme,elle devra exprimer sa reconnaissance:

> "Les services que tu m'as rendus ne sont assurément pas négligeables; je reconnais te devoir beaucoup,et à cet égard je t'admire d'un coeur sincère"(1).

En cette matière,d'ailleurs,le théologien se sait largement surplombé par la compétence de l'homme de science. Sa position ne peut être que celle d'un étudiant attentif et appliqué face à des maîtres dont le nombre,la diversité et l'érudition demeurent bien au-delà de ce que lui,théologien,peut saisir. Il sait qu'il est très loin d'avoir tout embrassé et plus loin encore d'avoir compris ce qu'il a reçu à leur école. Son information reste hypothéquée par de pressantes limites. Il se tourne vers les sciences: mais lesquelles? S'il veut recueillir une documentation diversifiée,il ne pourra,au mieux,que se tourner vers deux ou trois d'entre elles. Et encore! Des hommes de science peuvent passer leur vie entière à ne considérer qu'un seul objet. Comment lui,théologien,dont l'objet primordial est ailleurs,pourrait-il éviter le dilettantisme,le pillage pressé des manuels et encyclopédies,et donc le savoir superficiel,hâtivement accumulé,hâtivement mesuré, hâtivement utilisé?

"Utilisé"? -- Le théologien,en effet, paraîtra souvent dans la position du colonisateur pressé et saccageur qui ne connaît des pays qu'il traverse que les quelques grammes d'or qu'il est venu y chercher. Il "utilise",il exploite la science à son profit, -- au profit de sa thèse propre,au service de ses démonstrations,conférant à celles-ci l'apparence,mais non la substance,de la rigueur scientifique. Il sera accusé,à bon droit,d'"annexionnisme". On lui reprochera de chercher à se faire valoir lui-même et de faire valoir son objet par des cautions sommaires,sans respect pour le cautionneur,et de ne s'intéresser à la "physique qu'à la condition d'y pouvoir emboucher sa "métaphysique".

) Luther,"Du serf arbitre",p.236.

Tout cela n'est que trop vrai. Vrai aussi, pourtant,que de telles accusations et la mauvaise conscience chronique qu'elles provoquent,ne peuvent suffire à détourner le théologien de son objet propre(1). Mais du moins doit-il savoir ses limites et,si possible,en tenir compte: ne pas quitter ses chantiers, rester étudiant,chercheur et questionneur,alors même qu'il est chargé de faire entendre une parole tout autre.

-b- La principale suspicion relative à l'incompétence théologique en matière de nature peut être ramenée à l'anthropocentrisme. Quand la théologie prend pour objet la nature, ne risque-t-elle pas de fausser d'emblée cet objet en raison du parti pris d'anthropocentrisme qui caractérise sa démarche?(2) La théologie peut-elle réellement parler de la nature?

Cette question a souvent pris la forme d'une accusation résolue dans l'univers scientifique,accusation qui comporte deux pôles principaux. Les scientifiques estiment que le savoir théologique relatif à la nature n'est pas un savoir "objectif",c'est-à-dire accordé à son objet et respectueux de celui-ci. En outre,ils ajoutent parfois que la vision théologique du monde naturel est à l'origine de l'agression contre celui-ci. Irrespect dans l'ordre du savoir et dans l'ordre du comportement: telle est ici la suspicion qui pèse sur la théologie. Il convient d'en prendre la mesure.

Aristote déjà estimait que la nature doit être comprise φυσικῶς,congédiant par là deux autres formes d'approche,celle qui prend pour pivot les croyances religieuses(μυθικῶς) et celle qui prend pour pivot l'esprit humain (λογικῶς)(3). Cette pétition est bien celle de la science. Elle ordonne les esprits aux objets naturels: c'est la nature qui doit "se dire" à l'homme et non celui-ci qui devrait se retrouver et se confirmer par la nature.

---

(1) Ce qui vaut également pour le philosophe et le politique,comme l'enseigne le Socrate du dialogue pseudo-platonicien "Les rivaux". Voir Platon,"Dialogues suspects", Belles Lettres,coll. G.Budé,Paris 1930,p.105-126.

(2) Ce centrement de la théologie sur l'homme apparaît dans la célèbre définition de Tillich,"our ultimate concern": "L'objet de la théologie est ce qui nous préoccupe de façon ultime. Sont théologiques les seules propositions qui traitent de leur objet en tant qu'il peut devenir pour nous objet de souci ultime"("Syst. Theol.",I,p.12,trad. Ouellet). Autrement dit: quand le théologien aborde la nature, c'est en tant que celle-ci relève de "notre préoccupation la plus profonde", -- et donc uniquement en tant que "nature-pour-l'homme". Voir encore cette précision de Tillich:"Philosophie et théologie posent la question de l'être. Mais elles la posent à partir de perspectives différentes. La philosophie s'occupe de la structure de l'être en lui-même; la théologie s'occupe de la signification de l'être pour nous" ("Syst. Theol.",I,p.22, trad. Ouellet remaniée).

(3) Voir ci-dessous,VI,5,-a-.

C'est l'invitation au respect de l'objet,-- à l'objectivité (1).

Sans ce respect épistémologique,la nature ne peut être connue adéquatement. Davantage: elle est livrée à l'exploitation et à la domination de l'homme,ce qui constitue le second pôle de l'accusation. "Le christianisme est la religion la plus anthropocentrique que le monde ait connue",estime Lynn White(2). Une telle appréciation aurait pu être prise pour une louange aux XVIIIème et XIXème siècles. Mais Lynn White l'entend péjorativement:

> "Le christianisme insiste aussi sur le fait que la volonté de Dieu est que l'homme exploite la nature à ses propres fins"(3).

-c- Il est bien vrai que la théologie chrétienne ne satisfait guère au projet d'Aristote. On peut lui reprocher de ne pas s'en tenir à l'"objectivité scientifique" et de réclamer obstinément un surplus de sens. On peut même ajouter que la théologie n'a pas toujours fait preuve d'un bien grand respect à l'égard des sciences,comme en témoigne l'histoire des grands conflits entre science et foi(4). Si,de nos jours,les rapports entre les deux se sont modifiés,il n'est pas interdit de penser que cela n'est pas dû à la bonne volonté de la théologie,mais plutôt au fait qu'elle a bien été forcée de battre en retraite(5).

Il est vrai surtout que la théologie n'envisage pas la nature comme un territoire neutre,mais bien comme oeuvre du Dieu créateur et comme don qu'il fait aux hommes(6). Elle saisit donc la nature par rapport à l'Alliance, ce que j'aurai l'occasion de détailler dans les chapitres VI,VII et VIII. A propos de l'Ancien Testament,A.Causse notait que le genre descriptif en est presque totalement absent: la nature y est vue par rapport à la relation entre Dieu et l'homme(7). L'Ecriture bi-

---

Voir ci-dessus,II,1. C'est au fond la même pétition aristotélicienne que nous trouvons dans ces lignes de B.Russel:"L'expérience a montré qu'il était dangereux de partir de principes généraux et de procéder par déduction,d'abord parce que les principes peuvent être faux,ensuite parce que le raisonnement basé sur ces principes peut être erroné. La science part,non d'hypothèses générales,mais de faits particuliers,découverts par observation ou par expérimentation"("Science",p.11).

Lynn White,p.90. A propos de la suspicion d'anthropocentrisme portée par les scientifiques contre la religion en général,voir Bachelard,"Formation",p.46-54 et Charon,"L'Esprit",p.187-193.

Lynn White,p.90. Voir aussi T.Monod,"L'homme",p.390 et "Recherche",p.471-472. Voir enfin Derr,p.25-26,30-31,36-47.

L'histoire et la thématique de ces conflits constituent la matière principale de l'ouvrage de B.Russel,"Science et religion".

B.Russel,"Science",p.14 et 183.

Voir "Nouveau livre de la foi",p.405.

A.Causse,p.394-396.

blique parle abondamment de la nature,mais elle le fait théologiquement. Même les textes qui y revêtent une allure "scientifique" restent ordonnés à une vision théologique globale. On peut donc parler ici d'anthropocentrisme,comme le relève Barth:

> "Sa science(= de la dogmatique) de la créature de Dieu est anthropocentrique,parce qu'elle obéit au centre de gravité qui lui est prescrit par la Parole de Dieu,à savoir l'homme"(1).

C'est pour cette raison,d'ailleurs, que la théologie ne développe à proprement parler aucune cosmologie,ni aucune écologie,ni aucune biologie,ni aucune psychologie, c'est-à-dire aucune science correspondant au projet aristotélicien. Non qu'elle ignore les domaines couverts par de telles sciences: elle s'y meut constamment,au contraire,et les prend sérieusement en compte. Mais elle les considère à partir du vecteur herméneutique global que constitue l'Alliance de Dieu avec le monde et l'homme. La théologie de la nature répond donc bien à une "concentration anthropologique" qui la distingue des sciences de la nature(2).

-d- Pourtant,si l'accusation et l'aveu d'anthropocentrisme sont bel et bien fondés,<u>ils doivent à tout le moins être nuancés</u>. Quatre remarques me paraissent devoir être présentées pour préciser la réalité et la relativité de cet anthropocentrisme.

1°) <u>D'abord la science elle-même ne prétend pas qu'elle en aurait fini avec l'anthropocentrisme</u>. Son projet aristotélicien, son "physicocentrisme",restent bien un idéal sans cesse poursuivi, mais jamais totalement atteint. C'est que la science de la nature se fonde sur la phénoménalité de celle-ci. Mais cette phénoménalité -- ce φαινόμενον--indique précisément la limite anthropologique de la science: elle dit la nature telle que l'homme peut l'observer, l'expérimenter et la comprendre,et donc encore la "nature-pour-l'homme"(3). L'histoire de la science de la nature est bien,comme l'exprime Lenoble,une "histoire de l'idée de nature"(4). Aucun savoir humain n'est soustrait à cette limite anthropologique.

Pourtant il est clair qu'elle ne coïncide pas avec l'anthropocentrisme de la théologie. Pour la science, la limite anthropologique tend toujours à être surmontée. La science ne prend pas son parti de cette limite. Elle se constitue,comme

---

1) Barth,"Dogmatique",vol.11,p.11.
2) Voir ci-dessous,VI,2,-j-.
3) Voir ci-dessus,II,5,-e-f-h-j-k-.
4) Voir ci-dessus,II,3.

le voulait Aristote,à partir d'un projet de constant dépassement en direction du "physicocentrisme". La théologie,au contraire,reçoit la concentration anthropologique,non seulement comme une infranchissable limite,mais comme un don,celui de l'Alliance. A cet égard, l'anthropocentrisme n'est pas pour elle une simple concession,mais bel et bien un "parti pris",-- le parti pris de s'en tenir à la nature telle que Dieu la donne dans l'Alliance.

2°) Encore faut-il ajouter que la théologie chrétienne ne se satisfait pas de n'importe quel anthropocentrisme. Il lui est arrivé souvent de s'en tenir à un anthropocentrisme d'exclusion,comme si l'homme était finalement le seul partenaire de l'Alliance divine ou la seule créature digne d'attention et de respect. Cet anthropocentrisme l'amenait à négliger la nature ou à la traiter comme un "cadre de vie",un ensemble de "matières premières" ou même un repoussoir destiné à valoriser l'homme. C'est cet anthropocentrisme qui a été dénoncé maintes fois par les écologistes,à très juste titre. Il négligeait le fait que l'homme n'a pas été créé seul,qu'il n'est pas le seul partenaire de l'Alliance et que le salut eschatologique est promis à l'ensemble de la création.

L'anthropocentrisme théologique doit au contraire être compris comme "inclusif",c'est-à-dire comme désignant une relation du monde créé à Dieu qui trouve son foyer de concentration en l'homme. Mais l'homme est ici représentant de toutes les créatures. Son destin à lui,son bonheur et son malheur,sont représentatifs du destin de toutes choses(1). Il s'agit donc d'un anthropocentrisme largement ouvert sur le reste de la création. Il ne considère l'homme que dans sa relation multiple avec la nature qui le constitue et l'entoure.

3°) Dès lors,la valeur de cet anthropocentrisme est dans la responsabilité de l'homme à l'égard de la nature. Il ne s'oppose certainement pas aux soucis écologiques de notre temps. On peut même dire qu'il les implique. Si l'Ecriture biblique connaît une domination de l'homme sur la nature(2),c'est une "domination solidaire",en ce sens que l'homme n'est jamais séparable du reste du créé, qu'il est même appelé à le "cultiver et le garder". L'anthropocentrisme trace ici à l'homme son champ de responsabilité.

> "L'arbre de la connaissance du bien et du mal situe l'homme, enraciné dans la nature,aussi vis-à-vis de la nature,mais en le renvoyant à la nature comme à son champ de responsabilité... L'homme a à rendre compte,devant Dieu,de ce qu'il fait de la terre. Dans le récit de Genèse 1 (...),le thème de la responsabilité est exprimé par l'affirmation de l'imago dei,affir-

---

Voir ci-dessous,VI,2,-j-.

Voir Derr,p.99-102.

mation liée à la place que l'homme doit tenir dans la nature,sur la terre: une place de roi"(1).

4°) Anthropocentrisme,certes,mais inclusif et donc responsable. De surcroît: anthropocentrisme limité par la référence à Dieu. Car ce n'est pas l'homme qui se pose comme centre(2). C'est le Créateur qui l'investit d'une mission centrale. Et donc il n'est centre qu'à condition d'être lui-même centré. J.de Baciocchi a parlé à ce sujet d'un "anthropocentrisme théologal" référé à un "théocentrisme régulateur"(3). Quand T.Monod dénonce l'anthropocentrisme du récit de création de Genèse 1 (4),on peut difficilement accepter la formule. Où est le centre d'action,de décision et de signification dans Genèse 1 ? Certainement pas en l'homme! Celui-ci n'y apparaît en aucun cas comme "mesure de toutes choses"(5). Si l'homme est le centre,c'est par rapport à la totalité créée et en tant que représentant de la centralité divine. Car il n'est centre qu'en rapport avec le centre de toutes choses et en rapport avec ses entours(6).

Il en découle que ce n'est pas tant le "centrisme" humain qui constitue un péril pour la nature,mais plutôt le décentrement de l'homme par rapport au Créateur qui aboutit à faire passer l'anthropocentrisme relatif -- relationné!-- à l'anthropocentrisme absolu.

-e- L'anthropocentrisme théologique doit donc être précisé et nuancé. Il est vrai,d'une part,que par rapport au "physicocentrisme" du projet aristotélicien qui meut toute science,l'anthropocentrisme théologique se sait borné. Il doit reconnaître son "étroitesse"(7),en ce sens qu'il ne présente certainement pas la totalité du savoir relatif à la nature. Mais,d'autre part, l'anthropocentrisme théologique constitue à son tour une borne pour les autres savoirs: il leur rappelle que le physicocentrisme n'est

---

) G.Siegwalt,"Cosmologie",p.316.
) A cet égard,il n'est pas sûr que les accusations d'anthropocentrisme prononcées par les milieux scientifiques à l'encontre de la théologie ne puissent pas se retourner contre eux. L'essor scientifique et technique du monde occidental n'est en tout cas pas sans rapport avec l'avènement des philosophies du sujet,aux XVIIème et XVIIIème siècles. J.Maritain,pour sa part,n'hésite pas à accuser la culture moderne d'anthropocentrisme,en rappelant qu'elle est fille de la Renaissance,de la Réformation et de Descartes ("Religion et culture",Desclée de Brouwer,Paris,1968,p.27,29).
) J. de Baciocchi,p.123-124.
) T.Monod,"L'homme",p.390.
) On notera par exemple l'accent très différent,nettement anthropocentrique cette fois,que l'on trouve dans le fameux chant de l'"Antigone" de Sophocle,à la fin du premier épisode,333-383.
) Voir Derr,p.99-102.
) Voir Barth,"Dogmatique",vol. 11,p.11.

pas à l'abri des dangereux décentrements qu'évoquent et illustrent les noms de Callicles ou de Hitler. La protestation contre l'anthropocentrisme théologique comporte un versant juste et tonique, -- celui de Galilée,pour dire vite -- et un versant inquiétant,celui où l'absolutisation de la φύσις aboutit à la déshumanisation de la nature(1).

9//- Les limites internes d'une théologie de la nature.

-a- La limite fondamentale de toute théologie est connue depuis que la théologie existe. Cette limite n'est rien d'autre que l'objet même de la théologie. En tant qu'elle est un "discours sur Dieu",la théologie est un discours impossible parce que son objet est soustrait -- se soustrait! -- à la prise noétique: "Nul n'a jamais vu Dieu" (Jn 1:18). Or ce discours impossible est également prescrit,car Dieu n'est pas seulement l'objet de la théologie,il en est d'abord le sujet,c'est-à-dire celui qui la fait advenir,qui la suscite et qui la provoque. Il en est ainsi du fait que le Dieu inconnaissable n'a pas voulu rester inconnu: "Le Fils unique...nous l'a dévoilé"(Jn 1:18). Si une "théo-logie" est malgré tout requise,c'est parce qu'une "théo-révélation" la fonde. Mais il reste que le discours sur Dieu et l'auto-discours de Dieu ne sont pas du même ordre. Aucune continuité satisfaisante,aucune añalogie organique n'existe entre les deux. La théologie ne dispose d'aucune garantie qu'elle maîtrise son objet. Elle ne peut qu'espérer être rendue possible par son sujet.

Je n'ai pas,dans le présent cadre,à m'étendre sur ceci. Mais je dois au moins en indiquer deux conséquences:

1°)Le discours théologique se veut "symbolique" au sens étymologique du mot,c'est-à-dire qu'il veut poser des affirmations ou des questions qui renvoient au-delà d'elles-mêmes(1). Aucun concept théologique n'est suffisant. Chacun peut être critiqué,contesté,nuancé,remplacé. La théologie n'est pas un langage sacré et ses repères classiques (par exemple: la création,l'alliance,le salut)

---

(1) Voir Siegwalt,"Nature",p.152-175.

ne sont ni intangibles,ni invariables. Ils n'ont de sens qu'en tant qu'ils renvoient à ce qu'ils ne peuvent en aucune manière cerner adéquatement, -- en tant qu'ils sont ouverts au Sujet qui les précède.

2°) Le discours théologique,en dépit d'une part de conceptualité spécifique,est semblable à tout autre discours. Par là,il est sans cesse menacé par les "malentendus empiriques",c'est-à-dire par la "chosification" de son objet. Chacun des concepts théologiques,classique ou non,peut donner lieu et donne effectivement lieu à cette méprise. L'esprit se laisse aller à croire qu'il a clarifié et mis à sa disposition ce dont il parle,qu'il l'a fait entrer dans la sphère humaine du connu et du compris,c'est-à-dire du manipulable. Or,s'il est un domaine où cette méprise s'est avérée désastreuse,et doit donc être dénoncée,c'est bien celui de la théologie. Même quand nous disons "Dieu",nous ne savons pas ce que nous disons! la seule parole théologique vraiment conforme à son objet est la prière: "La prière seule peut parler dignement de Lui"(1). Quand elle devient discours,la théologie ne cesse pas de s'originer et de s'achever dans la prière; elle reste frangée d'attente et de silence.

-b- La remarque générale qui précède s'applique à mon propos,à savoir la théologie de la nature. François d'Assise fut intensément tiraillé entre la parole publique et le silence contemplatif. Sur le conseil de deux amis,il opta finalement pour la parole publique et devint prédicateur. C'est alors que,pour commencer son apostolat,il prononça son célèbre "sermon aux oiseaux"(2). Si notre "théologie de la nature" pouvait s'adresser aux oiseaux,il est probable qu'elle se bornerait à chanter. Mais notre tâche n'en serait guère facilitée pour autant. Car ce ne sont pas les destinataires qui rendent la tâche théologique malaisée,c'est bien plutôt notre propre incapacité à comprendre ce que nous avons à dire et ce que nous disons.

Le rapport de Dieu au monde créé peut être exprimé par trois termes principaux: création,alliance, salut. Dieu est simultanément le Créateur,l'Allié et le Sauveur du monde,du monde naturel aussi. Mais aucune de ces désignations,appliquée à Dieu,ne nous soustrait au mystère ni ne nous épargne les

---

1) Joubert,"Pensées",Union Générale d'Editions,Paris,coll. 10/18,1966,p.37.
2) Voir ci-dessous,VIII,13,-b-.

malentendus empiriques.

1°) Que Dieu soit le Créateur du monde naturel nous confronte immédiatement avec le pouvoir auto-créateur de la nature. Quel rapport existe entre les deux? On sait que la théologie chrétienne est restée hésitante à ce propos. On peut concevoir la création divine comme le "point de départ" de tout ce qui existe,en sorte que l'ordre et la vie du monde auraient leur source immémoriale en Dieu,mais ne lui devraient rien d'autre. On peut au contraire concevoir la création divine comme une oeuvre permanente,de telle façon que toute vie,tout mouvement,toute chose et tout être aient constamment en Dieu leur origine:" En lui,nous avons la vie,le mouvement et l'être" (Act 17:28). On peut encore métisser les deux affirmations et imaginer que l'activité créatrice de Dieu se manifeste dans des actes exceptionnels,des mutations génétiques importantes,par exemple,ou des "prodiges",tandis que tout le reste serait de l'ordre de la nécessité posée originellement. On peut enfin penser que toute création est à la fois divine et naturelle,qu'elle s'opère par l'exercice des "causes secondes" sous l'autorité,l'impulsion et la direction de la "cause première".

Chacune de ces explications de l'oeuvre créatrice divine a été fournie,et j'aurai à y revenir. Elles ne sont pas nécessairement exclusives. Mais leur diversité nous renvoie à cette limite spécifique du discours théologique: rendant compte de l'activité de Dieu,il demeure forcément hésitant,parcellaire,malaisément accordable au langage empirique(1). Nous ne savons pas pleinement ce que nous disons quand nous confessons que Dieu est créateur.

"Au commencement,Dieu créa...": cette proposition qui ouvre l'Ecriture biblique a plongé les exégètes dans les abîmes. On peut tout aussi bien en admirer la naïve simplicité que l'infinie complexité. Car tout est simple,en vérité: ce qui existe vient de Dieu. Mais tout s'embrume dès lors que l'esprit veut comprendre. Le commencement de quoi? n'y avait-il rien avant? mais la temporalité ne permet pas de fermer la chaîne des antériorités: avant quelque chose,il y a toujours autre chose. Nous ne pouvons nous faire une image d'un commencement absolu,soustrait à la temporalité(2).

Le livre de Job nous renvoie,lui aussi,à sa manière,au mystère du Dieu créateur. Les énigmes du monde que

---

Le conflit entre panthéisme et dualisme,que j'évoquerai plus avant (VIII,7),nous fournit un autre exemple des limites du discours théologique relatif aux rapports entre Dieu et le monde naturel.
Voir ci-dessous,VII,7.

la science de l'époque inventorie renvoie à l'énigme ultime: comment l'homme pourrait-il comprendre le Créa-teur?

> "Où étais-tu quand je fondai la terre?" (38:4).

Et Job finira par confesser:

> "Eh oui! J'ai abordé sans le savoir des mystères qui me confondent" (42:3).

2°) Que Dieu soit l'Allié du monde nous confronte immédiatement avec le démenti le plus incontournable: l'existence du mal. L'Ecriture biblique nous parle abondamment de cette Alliance avec le monde naturel tout entier,avec les hommes,avec Israël,en une perspective de plus en plus concentrée. Mais si on doit entendre par là que Dieu prend soin du monde,qu'il l'accompagne et l'assume, qu'en est-il alors de la souffrance,de la cruauté,de la faute,de la mort? La confession de foi christologique bute ici sur une énigme qui semble la contredire et presque l'annuler. Certes l'énigme du mal n'est pas propre à la théologie: aucune philosophie n'a pu l'ignorer. Mais elle prend,dans le champ de la foi au Dieu créateur et providence,une dimension plus "scandaleuse" encore(1). Car s'il est possible de fournir une explication métaphysique du mal, dans le genre,par exemple,de celle du néo-platonisme,on ne voit pas comment l'accorder avec la théologie chrétienne. Il est d'ailleurs significatif que les récits de création n'expliquent pas l'archéologie du mal. Les ténèbres,les eaux menaçantes,l'abîme,le chaos,sont présentés,dans Genèse 1,comme un "déjà là" que Dieu n'a pas créé et qu'il s'emploie à endiguer. Le récit yahviste de Genèse 2 fait intervenir un mystérieux agent du mal,le serpent,en précisant,cette fois,qu'il s'agit bien d'une créature divine,mais en laissant dans l'ombre la raison ou la cause de son maléfice.

En évoquant une non moins mystérieuse "chute des anges",la théologie chrétienne classique confessait son ignorance plus qu'elle ne prétendait expliquer. Le recours à ce mythe voulait indiquer simultanément deux choses: à savoir que le mal est tellement radical et universel qu'une cause naturelle ou humaine ne suffit pas à en rendre compte,mais aussi que cette cause ne peut résider dans le vouloir divin. Le mythe,par lui-même,ne lève pas l'énigme. La faiblesse de ses attestations scripturaires et le trem-

---

C'est pourquoi on ne peut écarter hautainement le problème du mal en le réputant étranger à la théologie. Sur ce point,voir les remarques pertinentes d'E.Brunner: "Dogmatique",II,p.171-172. Il écrit notamment:"Il s'agit manifestement de questions qui se posent inévitablement à chacun et dont la réponse présente pour chacun un intérêt brûlant,de caractère immédiat...Personne,même si de nature il est peu enclin à la curiosité intellectuelle,ne passera indifférent à côté de cette question". (p.171-172). "Nous ne pouvons pas passer rapidement sur ce problème comme si,pour nous,il n'existait pas. De tous les problèmes surgissant sur le plan de la foi,il se pose comme le plus brûlant" (p.204).

plin qu'il offre aux fantaisies aréopagites le rendent d'ailleurs plutôt suspect. Mais surtout,il ne parvient pas à articuler l'oeuvre du Créateur-Providence et la perméabilité à la "chute" qu'il a instaurée.

Au reste,la littérature vétéro-testamentaire s'avère ici passablement discordante. Plusieurs affirmations font de Dieu lui-même l'auteur du mal et du malheur(1). Mais d'autres textes évoquent plutôt l'intervention de puissances cosmiques menaçantes,que l'on finira par personnaliser et à regrouper sous l'autorité du "satan". Job refuse apparemment l'une et l'autre réponse: il ne peut accepter ni un Dieu qui frappe le juste,ni un Dieu qui laisse agir le mal. Qohéleth renonce,pour sa part,à trouver une explication et consent avec lassitude à l'imperméabilité du monde et de Dieu. Enfin,la littérature apocalyptique tournera les regards vers le futur: par là,elle développe une solution eschatologique au problème du mal,mais renonce du même coup à saisir le monde présent comme oeuvre et message de Dieu.

Ces divers accents,rapidement caricaturés, rappellent à leur tour les limites du discours théologique relatif à la nature. Même le thème de la Providence,si abondamment utilisé par la théologie chrétienne,s'avère très malaisément assignable, -- sauf à en faire un concept-limite qui rappelle qu'en tout état de cause le mal est enveloppé dans un projet salutaire et,par là-même,débordé. La théologie ne paraît pas disposer d'une autre "théodicée" que celle-là: non pas une justification archéologique du mal, mais une proclamation eschatologique de sa fin(2).

3°) C'est dans cette ligne qu'elle parle du <u>Dieu sauveur du monde</u>. Je reprendrai et développerai cette veine plus loin(3). Elle est fondamentale dans la pensée biblique: le monde créé y est perçu comme promis à une libération et à un renouvellement. C'est même cette perspective d'un projet salvifique qui confère sens à l'action humaine: elle devient action qui réalise de manière anticipative -- prophétique! -- le projet salvifique de Dieu. L'éthique,comme éthique sotériologique,découle de l'eschatologie(4).

Mais,en disant cela,on ne peut perdre de vue que le langage eschatologique est,lui aussi,un langage symbolique. Le risque a réellement existé,dans la théologie chrétienne,que ce langage soit plombé par les "malentendus empiriques",et ceci de

1) Voir Es 45:7; 54:16; Lam 3:37-39; Am 3:5-6. Voir aussi Eichrodt,II,p.176.
2) Voir ci-dessous,VIII,3,-d-.
3) Voir ci-dessous,VIII,11.
4) Voir ci-dessous,VIII,10 et 11.

deux façons: ou bien on le considérait comme une sorte de "révélation sur le futur" en prenant les nombreuses images pour des descriptions de "ce qui doit se produire",ou bien,de façon plus profane,on le confondait avec la prospective sociale. Ces deux malentendus ont vu le jour parce qu'effectivement le langage eschatologique y est perméable. La théologie ne peut guère parler de l'ἔσχατον qu'en utilisant un langage futurique. Elle ne peut évoquer ce qui est dernier qu'à l'aide des images accessibles dans le monde présent,et donc en inversant les maux et les malheurs qui marquent la nature et l'homme. C'est pourquoi le langage eschatologique présente quelque analogie avec le langage du rêve,par exemple avec la langage des contes de fées.

En réalité,la théologie n'ignore pas la promesse qui se donne au creux des images. Elle n'a pas accès à l'une sans passer par les autres. Ici encore,elle rencontre une limite: ce qu'elle a à dire relativement au salut du monde naturel, elle ne peut le dire qu'à l'aide d'un discours qui tout ensemble dévoile et occulte le sens.

-c- Ces trois remarques relatives aux limites internes de la théologie de la nature ne signifient pourtant pas que celle-ci soit <u>impossible</u>,ni qu'elle doive s'en tenir à des <u>généralités nébuleuses</u>. Avec confiance,la théologie affirme ici: Dieu s'est risqué dans notre chair terrestre,il a parlé nos mots et tracé nos images,il n'a eu honte ni de notre nature,ni de nos cultures. C'est ce choix qui permet et qui fonde toute théologie de la nature. Mais aussi qui la rend modeste: elle n'équivaut pas à quelque "point de vue divin" sur le monde,mais seulement à ce que nous avons compris et retenu. Elle s'ouvre sur un mystère parce qu'elle s'y origine. Il suffit que ce mystère permette de vivre,d'espérer et de parler.

CHAPITRE VI.

LA THESE DE BASE D'UNE THEOLOGIE CHRETIENNE DE LA NATURE.

Introduction: énoncé de la thèse.

L'Alliance de Dieu avec l'homme et avec tout la création (la διαθήκη) dévoile le fondement et la signification de l'alliance de l'homme avec la nature (la συνθήκη).

Cette thèse est le résumé le plus bref possible d'une théologie chrétienne de la nature. Elle n'est d'ailleurs pas seulement un résumé,mais aussi une "thèse",c'est-à-dire une affirmation que le croyant pose et se déclare prêt à soutenir face à d'autres affirmations ou face aux doutes que celle-ci pourrait susciter.

J'aurai d'abord à préciser en quel sens il convient de comprendre le mot "alliance" quand il s'applique à la relation entre l'homme et la nature,d'une part,quand il désigne le rapport entre Dieu et l'homme,puis entre Dieu et le monde,d'autre part(§ 1-2-3). Tel sera l'objet principal de ce chapitre,qui s'attachera encore à dégager les racines bibliques de la thèse(§ 4) et à souligner que celle-ci est bien un énoncé de la foi et non un constat empirique(§ 5).

Dans les deux chapitres suivants,je devrai justifier chacun des termes qui relient les deux alliances évoquées par la thèse: "fondement" et "signification".

1//- L'alliance de l'homme avec la nature.

-a- Que l'homme soit l'allié de la nature résulte déjà de ma première partie. Nous y avons vu que le rapport de l'homme à la nature se démultiplie en trois principaux domaines, celui de la connaissance,celui du travail et celui de l'éthique. En ces trois domaines,en effet,l'homme et la nature sont établis en relation circulaire: il dépend d'elle au sens le plus immédiat du terme; elle dépend de lui,au moins en ce sens plus restreint qu'il lui impose sa volonté et la modifie.

-b- L'homme et la nature sont donc interdépendants. Cette interdépendance se traduit par une étroite appartenance de l'homme à la nature,à tel point que l'homme peut être tout simplement compté parmi les êtres qui composent ce que nous nommons "nature". Comme tout le reste,il est partie de cette totalité désignée par le terme "cosmos". Comme tout le reste,il a sa portion proche de la nature qui lui sert de lieu et d'espace,qui le fournit en aliments et en matières premières,qui sollicite son esprit et son coeur: c'est son "oikos". Comme tous les être vivants,il est lui-même mû du dedans par ce pouvoir de développement et cette faculté d'échange avec le milieu que nous nommons "bios". Enfin,comme tous les êtres vivants encore,et surtout comme les animaux supérieurs,la nature s'atteste en lui par certaines déterminations comportementales, c'est-à-dire qu'il est une nature intériorisée ou une "psychè".

-c- Mais,si nous ne pouvions dire que cela, le terme "alliance" serait inadéquat. Il faudrait parler de pure et simple appartenance. Le mot "alliance" implique en effet un consentement,un accord voulu et donné,et donc aussi une certaine marge de répudiation. On ne parlerait pas correctement d'une "alliance" de l'animal avec son milieu. Si,à propos de l'animal humain,nous par-

lons bien d'"alliance",c'est parce qu'on note à son sujet une prise de distance croissante à l'égard du naturel. Cette prise de distance,nous la nommons "culture": elle s'exprime,par exemple,par le cône inversé de Leroi-Gourhan(1). Son paradigme le plus élémentaire est l'outil,tandis que ses paradigmes les plus élaborés sont la morale et la religion. Dans la nature,l'homme est plus que nature. Il suit une dérive évolutive qui accentue ce "plus" dans la triple direction du savoir,du pouvoir et du devoir. Par sa connaissance, l'homme prend recul à l'égard de la naturalité immédiate: il ne subit plus passivement et inconsciemment ses déterminismes,mais il en vient à les repérer,à les comprendre et à les infléchir. Et même davantage: il en vient à créer de nouvelles déterminations,culturelles celles-ci,qui,sans congédier les premières,les modifient notablement. Nous parlons alors du pouvoir de l'homme sur la nature, pouvoir exercé par son activité à la fois sélective,transformatrice et même créatrice. Cette situation de l'animal humain repose sur une approche anthropovalorielle de la nature: l'homme perçoit dans la nature hors de lui et en lui des valeurs et des contre-valeurs sur lesquelles il entreprend de peser. Ainsi se tisse un réseau complexe de respects et de dominations éthiques de la nature. Les repères les plus classiques sont ici l'astrologie,pour l'exonaturalité, et les passions,pour l'endonaturalité. Dans chacun de ces domaines, l'homme se reconnaît à la croisée de deux impératifs qu'il s'emploie à conjuguer: le consentement et la novation.

-d- C'est parce que l'homme n'est pas séparable de la nature et qu'il n'y est pas non plus réductible que nous pouvons employer l'image de l'"alliance",-- image d'ailleurs utilisée par la littérature scientifique contemporaine(2). Par cette image,on exprime à la fois une solidarité irrépudiable et une reconnaissance volontaire de celle-ci,c'est-à-dire un être et un devoir-être. L'alliance dit la double relation d'appartenance et de différence.

Voir ci-dessus,III,7,-c-.

Voir J.Monod,p.48-49,213-214. Le livre de Prigogine et Stengers s'intitule,de manière significative,"La nouvelle alliance". Les rapports entre l'homme et la nature y sont,à plusieurs reprises,exprimés par l'image de l'alliance (voir p.29, 64,88,296). Quant à Jean Dorst,il parle du "nouveau pacte avec la nature" ("La nature dé-naturée",Delachaux et Niestlé,Neuchâtel et Paris,1965,p.185).

2//- L'Alliance divine avec l'homme.

-a- En adoptant cette terminologie de l'alliance,nous rencontrons du même coup la confession de foi christologique. Le Nouveau Testament parle de l'oeuvre du Christ comme de l'instauration d'une καινὴ διαθήκη (1). Cette expression peut être considérée comme un des principaux sommaires néotestamentaires de l'entreprise christologique: le projet de Jésus,sa parole,son action,sa mort,sa résurrection,sa glorification aboutissent à ce point qu'une "alliance" entre Dieu et l'homme est établie. Et cette alliance est dite "nouvelle" parce qu'elle fait référence, pour l'accomplir et la rendre caduque,à l'alliance entre Dieu et son peuple dont porte témoignage l'Ancien Testament. Dans la lettre aux Galates (4:21-31) et surtout dans la seconde lettre aux Corinthiens (3:6-18),Paul développe ce thème de l'alliance nouvelle qui contraste avec l'ancienne. De même,l'auteur de la lettre aux Hébreux (7:1 à 10:18) a construit son développement théologique sur le parallèle différencié entre les deux alliances.

-b- Le thème de l'alliance indique <u>un rapport entre deux partenaires</u>. C'est bien dans ce sens que l'emploie la littérature biblique pour désigner le rapport entre Dieu et l'homme. En utilisant ce terme et ce thème,l'Ancien Testament prend appui sur l'usage social et politique de nombreux peuples orientaux(2). La relation entre deux personnes ou entre deux groupes exprimée par la בְּרִית peut s'appliquer à la relation entre Dieu et l'homme,à condition de préciser la place respective de chacun des partenaires et la nature de la relation entre eux.

-c- <u>Le terme בְּרִית a une histoire assez longue et complexe dans l'Ancien Testament</u>(3). Il n'a pas recouvert

---

Luc 22:20 et I Cor 11:25. Voir Bauer,col. 363-364.
Voir par exemple van Oyen,p.25-27 et von Rad,"Théologie",I,p.120-121.
Sur cette histoire,voir Eichrodt,I,p.45-69. Pour les prolongements dans le Judaïsme des IIème et Ier siècles avant J.C.,voir l'ouvrage d'A.Jaubert.

les mêmes réalités ni fait l'objet des mêmes accentuations dans toutes les couches de la pensée théologique d'Israël. C'est ainsi que certains courants ont insisté davantage sur la libre et souveraine initiative divine (surtout le yahviste),tandis que d'autres soulignaient la nécessaire réponse de son bénéficiaire et suspendaient ainsi l'alliance à la fidélité du peuple (surtout Deutéronome). Dans le temps de l'exil,les prophètes Jérémie,Ezéchiel et le II Esaïe,qui vivaient dans un climat d'effondrement de la בְּרִית, ont annoncé l'instauration par Dieu d'une "alliance nouvelle". C'est sur cette annonce que prend appui le Nouveau Testament pour affirmer que le Christ Jésus est le médiateur de l'Alliance nouvelle annoncée(1).

-d- Le contenu de l'Alliance comporte principalement les traits suivants:

*/ Elle repose sur une initiative de Dieu qui noue avec celui ou ceux qu'il choisit un rapport durable,caractérisé par la protection qu'il leur assure. Il s'engage à être proche de celui ou de ceux avec qui il traite alliance.

*/ Ceux-ci,à leur tour,bénéficiaires de l'Alliance,jouiront des faveurs qu'elle comporte et auront à respecter les obligations qu'elle implique. A la fidélité de Dieu devra répondre leur fidélité. C'est pourquoi l'Alliance comporte une dimension éthique,ce qui apparaît surtout dans l'Alliance du Sinaï au cours de laquelle est proclamée la תּוֹרָה (2).

*/ A ces deux traits fondamentaux(3),il y a lieu d'en ajouter quelques autres. Ainsi l'Alliance est scellée par un rituel et rappelée par un signe.

- */ Elle fait l'objet d'une anamnèse périodique lors de fêtes au cours desquelles les circonstances historiques de sa conclusion et les détails de son contenu sont rappelés.

*/ Elle contribue à unir et à cimenter le groupe qui en bénéficie,lui donnant conscience d'être distinct des autres peuples(4) et l'appelant à une mission à leur égard(5).

*/ Enfin,l'alliance n'est pas un simple contrat bilatéral de

L'Epître aux Hébreux,8:7-13,cite explicitement Jér 31:31-34. Voir Behm,art διαθήκη du T.W.z.N.T.,sect. D/2.
Voir van Oyen,p.28-29; von Rad,"Théologie",I,p.120; A.Jaubert,p.43-54; Quell,art. διαθήκη du T.W.z.N.T.,sect. A/4.
Voir Jacob,p.172; Eichrodt,I,p.66 et Jaubert,p.27-66.
Voir Eichrodt,I,p.39-41.
Voir van Oyen,p.31.

convenance. Le fait que Yahvé en ait l'initiative et que sa souveraineté soit constamment rappelée signifie que Dieu et Israël ne sont pas sur un pied d'égalité dans l'Alliance,-- que l'un est donateur et l'autre bénéficiaire,mais aussi que la fidélité de l'un est promise tandis que la fidélité de l'autre reste problématique(1).

-e- Ces caractéristiques de l'Alliance, diversement accentuées selon les couches traditionnelles de l'Ancien Testament,s'appliquent semblablement à la καινὴ διαθήκη du Nouveau Testament. C'est toujours fondamentalement la même réalité qui en est le contenu essentiel,à savoir l'initiative bienveillante et salutaire de Dieu en faveur de l'homme,lequel est ainsi introduit dans une relation communielle avec Dieu dans laquelle il est à la fois le bénéficiaire et l'obligé.

Bref,ce que la notion d'Alliance comporte,c'est la non solitude de l'homme,sa prise en charge par Celui qui,tout à la fois,donne consistance et finalité à son existence. Exprimer que l'homme est le partenaire de l'Alliance divine, c'est exprimer qu'il est précédé,accompagné et assumé par Dieu.

-f- C'est assurément pour désigner les rapports entre l'homme et Dieu que l'Ancien Testament recourt au symbolisme socio-politique de la בְּרִית. Pourtant il connaît également une בְּרִית de Dieu avec la nature,une "alliance cosmique"(2).

Le prophète Jérémie en parle à plusieurs reprises(3). En 31:35-36,il évoque l'ordre de la nature créée (חֻקָּה=la loi,ce qui est réglé,aux versets 35c et 36a). C'est la maîtrise de Dieu sur le monde qui est ici exprimée,sa maîtrise sur le soleil,la lune et les étoiles,sur le jour et la nuit,sur la mer enfin. Et elle est exprimée pour faire comprendre l'attachement fidèle de Dieu à l'égard d'Israël: la "nouvelle alliance" est possible (31:31-34) parce que Dieu reste fermement attaché à son peuple. Le signe,la parabole de cet attachement fidèle,c'est la régularité immuable de la maîtrise de Yahvé sur la nature (v.36). Le verset 37 se réfère encore à la nature,mais dans un autre sens. C'est ici son immensité qui est en vue: on ne peut mesurer le ciel,ni

---

1) Voir Jacob,p.171-172.
2) J'ai repris et développé le thème des sections -f- à -j- dans un article à paraître en 1982,dans la revue "Positions luthériennes":"Réflexions sur l'alliance cosmique".
3) Voir 5:20-25; 8:4-7; 31:35-37 et 33:19-26.

explorer les fondements de la terre. De même,l'attachement de Yahvé à son peuple est "immense","incommensurable".

L'alliance cosmique exprimée par le חֶסֶד divin est donc la garantie de l'alliance historique. C'est ce qui est dit,plus nettement encore,en 33:19-26. Dans ce texte,le mot חֶסֶד réapparaît (v.25),mais le terme בְּרִית est également employé (deux fois au v.20,une fois au v.25)(1). La בְּרִית avec David et les lévites est garantie par la בְּרִית avec le jour et la nuit. Autrement dit: l'Alliance avec Israël est aussi ferme que l'Alliance cosmique dont on voit chaque jour les effets(2). La création est le garant visible de l'élection et du salut(3).

-g- L'alliance noachique (Ge 8:20 à 9:17) ne concerne pas l'homme seulement,mais aussi la nature. L'engagement de Dieu à l'égard de Noé et de sa descendance prend la forme d'une promesse: le sol ne sera plus maudit,les vivants ne seront plus frappés,les rythmes saisonniers et quotidiens seront assurés (8:21-22). Telle est la conclusion que le yahviste donne au récit du déluge. Le récit sacerdotal est plus précis et plus détaillé. Il présente l'alliance noachique comme un nouveau départ de la création(4): la situation de violence qui règne dans le monde est une situation nouvelle qui justifie qu'une nouvelle alliance soit conclue et de nouvelles prescriptions énoncées. L'homme ne pourra consommer le sang; il reçoit faculté de se nourrir de chair animale,mais tout assassinat lui est interdit. Cette loi,qui vaut pour l'homme,vaut également pour l'animal (v.5),car l'alliance noachique est établie avec tous les êtres vivants(v.9-12). Et elle s'étend à toutes les générations futures,c'est-à-dire qu'elle est immuable. L'engagement de Dieu est ici moins détaillé que dans le texte du yahviste: Genèse 9 se borne à noter que Dieu s'engage à ne plus détruire les vivants par le déluge (v.11). Telle est la promesse. Elle est rappelée par l'arc-en-ciel,comme signe cosmique de paix (v.13-17) (5).

---

1) Au verset 25,il est clair que les concepts de חֶסֶד et de בְּרִית sont tout à fait parallèles.
2) On notera que le v.22 est parallèle à 31:37,mais en serrant de plus près l'image de l'innombrable.
3) VoirR.K.Harrison:"Jeremiah and Lamentations",Inter-Varsity Press,Leicester,1973, p.145. On notera que le thème signalé peut être retrouvé ailleurs dans l'A.T.: voir Es 42:5; 45:12; 51:13.
4) Sur les ressemblances et différences entre Genèse 9 et Genèse 1:26-30,voir F.Michaëli,"Le livre de la Genèse,chap. 1 à 11",Delachaux et Niestlé,Neuchâtel et Paris,1957,p.89,ainsi que G.Liedke,in C.O.E.,"Science",p.52-54.
5) Sur la structure du récit de l'alliance noachique,voir Daniélou,p.17-21.

-h- On doit comprendre l'alliance noachique par rapport à ce qui la précède et la suit dans le livre de la Genèse. Elle ne reproduit pas l'état créaturel: elle est,au contraire, une sorte de nouveau départ qui tient compte d'une situation nouvelle du monde,à savoir la prolifération du mal. Elle est une alliance pour un monde faussé. Mais la situation créaturelle n'est pas simplement annulée. Elle est même explicitement reprise,mais sous d'autres auspices. Le projet créateur n'est donc pas congédié.

Cette alliance noachique précède et englobe les alliances abrahamique et mosaïque. L'agencement du récit de la Genèse montre explicitement cela: dans l'humanité de l'alliance noachique va être nouée une autre alliance,beaucoup plus circonscrite,avec Israël. Cela signifie que l'alliance avec Israël, théologiquement,vient en second lieu,qu'elle s'inscrit dans un cadre beaucoup plus vaste:tous les hommes et même toutes les créatures. L'alliance avec Israël n'annule pas cette alliance noachique. Au contraire,elle vise bel et bien,elle aussi,dans son strict particularisme,l'universalité cosmique. L'alliance avec Israël "profitera" à toutes les nations et même au cosmos entier,puisqu'elle s'accomplira dans la création nouvelle. Selon le fil narrateur de la Genèse,tout se passe comme si l'alliance avec Israël constituait l'âme du corps qu'est l'alliance cosmique,c'est-à-dire son foyer de sens,sa concentration et sa récapitulation. Il ne s'agit donc pas de deux alliances séparées,mais bien plutôt d'une seule alliance en deux cercles concentriques(1).

-i- Les textes de Jérémie et de la Genèse que je viens de considérer comportent que la בְּרִית concerne l'homme et le cosmos,ou,plus exactement,que la בְּרִית avec l'homme correspond à une בְּרִית avec l'ensemble de la nature. De même que la libération mosaïque,fait fondateur de la foi d'Israël,a permis de connaître la maîtrise que Yahvé exerce aussi sur le monde naturel et d'accéder par là au thème de Yahvé-Créateur,de même l'alliance de Dieu avec Israël a des répercussions immédiates dans le monde naturel et ouvre la porte au thème de l'alliance cosmique. Car si le thème de l'alliance cosmique devient premier "théologiquement" dans la narration de la Genèse,il est second "épistémologiquement": c'est

---

1) Voir Dt 4:26; 30:19; 31:28; Es 54:9-10. Voir aussi Dubarlé,"Manifestation",p.39.

à partir de la בְּרִית avec Israël qu'on a pu parler d'une בְּרִית avec le cosmos. Cela signifie que l'homme ne "sait" rien d'une alliance cosmique en dehors de la foi au Dieu de l'alliance abrahamique et mosaïque. C'est pourquoi l'alliance cosmique ne dit encore rien de ce que la théologie catholique a parfois nommé une "révélation naturelle"(1). Cette alliance cosmique n'est pas une donnée livrée à l'observation poétique,religieuse ou scientifique du monde. Elle est au contraire une donnée de la foi d'Israël au Dieu d'Abraham et de Moïse.

-j- Si je me suis étendu quelque peu sur ce thème de l'alliance cosmique,c'est principalement parce qu'il m'a paru insuffisamment exploré par la théologie,notamment en ce temps de "dialogue écologique". Mais il ne faudrait pas fausser la perspective d'ensemble. Il reste que la symbolique de l'alliance, dans l'Ancien Testament,concerne bien plus fréquemment et plus immédiatement l'homme que le cosmos. On peut donc parler ici d'une "concentration anthropologique" de l'alliance(2). Ceci nous interdit de spéculer sur la manière dont le cosmos visible et invisible vit ou ne vit pas,connaît ou ne connaît pas,célèbre ou ne célèbre pas,l'alliance de son Dieu.

Le thème de l'alliance cosmique n'est pas un autre foyer de sens et de référence,dans l'Ancien Testament, mais plutôt une extension et un adossement de l'alliance avec l'homme. Celui-ci est le partenaire privilégié,responsable,de l'alliance, -- ce qu'indique déjà la nomination d'"image et ressemblance de Dieu" qui est portée sur lui. Si l'homme doit savoir qu'il n'est pas seul objet de l'alliance divine,il doit savoir aussi qu'il en est le seul responsable. Pour le dire avec K.Barth:

> "La Parole de Dieu parle de Dieu lui-même et de l'homme,mais ne contient pas en soi de révélation directe ou indirecte sur une existence et une essence autonomes du cosmos"(3).

Et encore:

> "Quelle que soit la forme que revêt la reconnaissance des autres créatures -- et,à ce sujet,nous devons avouer notre ignorance,puisque leur relation avec Dieu et la façon dont sa Parole de grâce est valable pour elles aussi nous demeurent cachées, -- il reste que l'homme est le seul être dont Dieu exige la reconnaissance"(4).

---

(1) Voir Dubarlé,"Manifestation",p.19-47,237-242, et Daniélou,p.7-37.
(2) Voir ci-dessus,V,8,-d- et -e-.
(3) Barth,"Dogmatique",vol.11,p.16-17.
(4) Ibid.,p.187. Voir les développements p.149-153 et 186-188.

3//- Les deux alliances ne sont pas symétriques.

-a- Walter Eichrodt a relevé que certaines images employées par l'Ancien Testament pour exprimer l'alliance ne sont pas dénuées d'ambiguïté. C'est surtout le cas pour la relation père-fils, telle qu'elle est utilisée dans Exode 4:22-23 ("Mon fils premier-né, c'est Israël"), dans le Deutéronome et chez certains prophètes du VIIIème siècle(1). A prendre l'image à la lettre, on pourrait en effet en induire une parenté de nature entre Yahvé et son peuple(2). C'est peut-être en raison de cette ambiguïté que le prophète Ezéchiel utilisera plutôt l'image de l'enfant trouvé et adopté(3). En réalité, la relation père-fils indique principalement les dispositions de Dieu à l'égard de son peuple, ainsi que la soumission requise de celui-ci, plutôt que la nature de leurs relations, mais le glissement de l'un à l'autre pouvait s'opérer aisément, notamment sous l'impact des cultes naturistes(4). Une relation père-fils n'est pas révocable: elle indique une appartenance de type biologique entre les deux partenaires, ce qui n'est certainement pas le cas de la בְּרִית entre Yahvé et Israël.

-b- De même, en désignant par le même vocable, "alliance", la relation entre l'homme et la nature et celle entre l'homme et Dieu, on peut laisser penser qu'il s'agit de deux relations parfaitement symétriques. De fait, il existe des symétries entre les deux alliances(5). L'une et l'autre sont "données" à l'homme et non pas conclues par lui au gré de son "bon vouloir". L'une et l'autre sont donc, en ce sens, "antérieures" à l'homme et non pas instituées par lui. De même, l'une et l'autre réclament une réponse de

---

1) Voir Dt 1:31; 14:1; 32:6; Es 1:2; Os 11:1.
2) Voir Eichrodt, I, p.67-68.
3) Ezéchiel 16.
4) Voir Eichrodt, I, p.42-46.
5) C'est en raison de ces symétries qu'on a pu percevoir dans l'alliance de l'homme avec la nature une "parabole" de l'Alliance divine, ce que nous retrouverons: voir ci-dessous VIII, 12, -f-.

l'homme: elles ne lui sont pas imposées sans qu'il puisse les reconnaître et les assumer. Il peut même être infidèle à l'une comme à l'autre.

-c- Cependant ces symétries sont assorties de dissymétries. D'abord l'alliance entre l'homme et la nature unit des partenaires de même "qualité". C'est ce que la Bible exprime en soulignant que la nature aussi bien que l'homme sont de l'ordre de la créature. C'est aussi ce que rappelle la parenté chimique,physique et biologique entre l'homme et l'ensemble des êtres naturels qui l'entourent. Il s'agit donc d'une alliance entre des partenaires réellement parents,comme le sont un père et un fils, ou consubstantiels,comme le sont des partenaires amoureux.

Cette dissymétrie fondamentale en comporte plusieurs autres,dérivées. Ainsi l'Alliance divine avec le monde et l'homme dépend du libre choix de Dieu,alors que l'alliance entre l'homme et la nature ne repose sur rien d'analogue. Elle est ontiquement constitutive des deux partenaires et ne dépend pas de leur libre vouloir. Cela revient à dire aussi que l'homme ne peut jamais congédier la nature qui l'entoure et le constitue,qui le façonne du dedans et du dehors: ses rapports avec elle sont principalement de l'ordre de la nécessité,-- même si celle-ci comporte, dans le chef de l'homme,une marge de "jeu". Au contraire,il peut négliger,oublier ou mépriser Dieu: ses rapports avec lui sont principalement de l'ordre de la liberté.

Du même coup,le niveau d'évidence des deux alliances n'est pas le même. L'homme peut se faire toutes sortes d'idées de la nature et de son rapport avec elle,mais il ne peut la faire disparaître de son champ d'observation et de réflexion. La nature est immédiatement présente à l'homme. Au contraire,Dieu seul peut dire à l'homme l'alliance qu'il traite avec lui et le monde: celle-ci ne tombe en aucun cas dans le champ de l'observable immédiat.

-d- Cette symétrie et cette dissymétrie ne seraient respectées l'une et l'autre que par l'emploi de deux termes à la fois proches et différenciés. Je propose ici d'utiliser le mot διαθήκη pour désigner l'Alliance divine et le mot συνθήκη pour désigner l'alliance naturelle.

Les biblistes ont parfois marqué un certain étonnement que la LXX ait traduit בְּרִית par διαθήκη, alors que συνθήκη eut été plus exact(1). C'est d'ailleurs ce dernier terme qu'ont adopté les versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, tandis que le Nouveau Testament suivait la LXX. L'un et l'autre vocables appartiennent au langage juridique grec, mais διαθήκη désigne plutôt le testament, tandis que συνθήκη s'applique à la convention ou au pacte d'alliance. Le premier terme traduit donc l'acte fait par quelqu'un en faveur d'autrui et implique la différence d'état ou de situation, l'"écart" entre les contractants. Le second terme, à l'inverse, souligne leur proximité, leur égalité juridique.

Que διαθήκη rende compte de toutes les nuances de la בְּרִית hébraïque n'est certainement pas soutenable(2). Mais il rend au moins compte de l'une de ses caractéristiques fondamentales, à savoir l'initiative de l'un des contractants au profit de l'autre: c'est Dieu qui instaure l'Alliance, l'homme ne peut en être que le témoin reconnaissant et fidèle. C'est pourquoi la traduction des LXX, reprise par le Nouveau Testament, doit être respectée pour désigner l'Alliance divine(3).

Au contraire, συνθήκη, par la proximité qu'il indique entre les partenaires de l'alliance, peut convenir pour désigner l'alliance de l'homme avec la nature.

-e- Quand nous employons le symbolisme de l'alliance à propos de la relation entre Dieu et les hommes, nous courons le risque de voir s'accumuler les méprises. J'ai fait référence à une remarque importante de W. Eichrodt à ce propos(4): Israël a parfois compris l'Alliance dans un sens naturiste, comme une sorte de connaturalité foncière entre Dieu et son peuple. On peut également apercevoir l'Alliance comme un gage de supériorité sur tous les autres peuples. On peut encore penser que l'Alliance est sauvegardée dès lors qu'un certain nombre de règles morales ou rituelles le sont. Ces diverses méprises ne sont pas théoriques: l'Ancien Testament nous laisse entrevoir qu'elles ont effectivement eu lieu(5). C'est que le symbolisme de l'alliance n'est pas à l'abri de l'ambiguïté.

---

1) Voir Eichrodt, I, p.65-66; Jacob, p.170, note 3; Jaubert, p.311-315; Behm, art διαθήκη du T.W.z.N.T., section C ; A.Gelin: "Les idées maîtresses de l'Ancien Testament", Le Cerf, Paris, 1959 (6ème éd.), p.29.
2) Bauer parle à ce propos d'"Ersatz" (coL 363).
3) "C'est cet aspect souverain de l'initiative divine qui semble avoir frappé les traducteurs des Septante et leur avoir suggéré l'emploi de diathèkè. L'alliance divine, c'était la 'disposition' de salut que Dieu avait établie pour son peuple, dans l'absolue liberté de ses décisions. La traduction 'diathèkè' est par elle-même une interprétation; elle engage d'emblée une doctrine religieuse de l'alliance" (A.Jaubert, p.312).
4) Ci-dessus, section -a-.
5) Voir Eichrodt, I, p.45-48 et 457-471.

Il en va de même à propos de ce que j'ai nommé la συνθήκη. Cet autre symbolisme, qui concerne cette fois les rapports entre l'homme et la nature, ne peut être pressé exagérément. On peut lui reprocher de cliver trop résolument les deux partenaires, comme si l'homme était un souverain qui condescend à faire alliance avec la nature, alors que l'homme ne cesse pas d'être enclavé en elle et d'être lui-même nature. Le symbolisme de l'alliance favoriserait aisément des sentiments et des comportements de domination. Mais, à l'inverse, on pourrait lui reprocher de conjoindre exagérément les deux partenaires, de ne pas laisser voir suffisamment que l'homme est susceptible de recul et de maîtrise,-- bref: d'inféoder l'homme à sa partenaire autant que celle-ci lui est inféodée. On remarque alors que la nature n'est pas un réel "partenaire" de l'homme, en raison de son défaut de "conscience".

Ces remarques au sujet du langage doivent rester présentes à notre esprit. Elles indiquent la relativité du symbolisme utilisé et les risques d'excroissance sémantique auxquels il expose. J'ajoute seulement ceci: en dépit de l'ambiguïté de l'image, la Bible l'a bel et bien utilisée pour désigner les rapports de Dieu au monde et à l'homme et les scientifiques l'emploient à leur tour pour désigner les relations entre la nature et l'homme. Je propose de n'être pas plus puriste qu'eux, d'autant qu'aucune image ne serait exempte d'ambiguïté. Il suffit d'en avoir précisé le sens et les frontières.

4//- Les assises bibliques de la thèse.

La thèse ne se borne pas à relever l'existence de l'Alliance divine et de l'alliance naturelle. Elle parle aussi de leurs relations en utilisant les termes "fondement" et "signification". Indépendamment du contenu de ces termes, objet des chapitres VII et VIII, on aperçoit d'emblée que la thèse affirme l'antériorité théologique de l'Alliance divine sur l'alliance naturelle. C'est le Dieu de la διαθήκη qui donne l'un à l'autre l'homme et la nature, c'est-à-dire qui institue la συνθήκη. C'est donc à partir de la première qu'il est possible de connaître et de comprendre la seconde dans sa vérité(1).

-a- Dans le Nouveau Testament, la connaissance des puissances cosmiques et le comportement concret à leur

1) "Dans sa vérité": c'est-à-dire dans sa véritable réalité. Car il va sans dire que l'alliance naturelle peut parfaitement être perçue, connue et comprise sans référence à l'Alliance divine: elle fait partie de l'expérience humaine universelle. Mais ce que celle-ci n'atteint pas, c'est le fondement et la signification "vraie" de la συνθήκη.

égard découle de la "récapitulation seigneuriale" du Christ. C'est parce que le Christ est Seigneur et Sauveur du monde que le rapport de l'homme à la nature n'est pas un rapport "autonome", mais qu'il est inclus dans l'alliance antérieure de Dieu avec le monde et l'homme,et polarisé par elle(1). Ainsi la menace du vent et de la tempête ne devrait plus être une source de frayeur: "Pourquoi avez-vous peur?" (Mc 4:40). Appel est ici adressé à la foi des disciples:"Comment n'avez-vous pas de foi?" (Mc 4:40b). Cela signifie que la menace des forces chaotiques et ténébreuses est désamorcée par la maîtrise cosmique du Christ. C'est pourquoi aussi les croyants n'ont plus à redouter ni la mort,ni la vie, ni aucune des "puissances cosmiques": l'alliance d'amour du Dieu de Jésus-Christ déborde les heurs et les malheurs de la nature (Ro 8:37-39). En affirmant cela,Paul se réfère explicitement à la mort,à la résurrection et à la glorification du Christ (Ro 8:34), c'est-à-dire qu'il établit une étroite relation entre la maîtrise universelle du Christ et son oeuvre rédemptrice. La même idée se retrouve dans la confession de foi de l'épître aux Philippiens (2:9-11): la supériorité du pouvoir cosmique du Christ sur tous les autres pouvoirs cosmiques découle des faits salvifiques(2). L'hymne de la lettre aux Colossiens va plus loin: la seigneurie cosmique du Christ est non seulement une victoire dans le temps,le fruit de la rédemption,mais la réalisation d'une suprématie originelle, "contemporaine" de la création du monde (Col 1:16-17). Selon ce texte,l'inclusion de toutes choses en Christ (ἐν αὐτῷ ,v.16 et 19) s'est assurément réalisée par la résurrection (v.18) et par la croix (v.20),c'est-à-dire dans le "temps du salut",mais elle était déjà à l'origine de tous les temps. De même,Ephésiens 1:10 parle de la "récapitulation de toutes choses dans le Christ" qui se réalise dans le temps,en vertu de l' "οἰκονομία" divine,mais cette réalisation repose à son tour sur un dessein originel (προέθετο ,v.9). Dans ces textes,la totalité du réel,-- la συνθήκη du monde -- se trouve enclose dans la διαθήκη ,c'est-à-dire dans la relation du Christ à ce monde.

-b- Le texte de Romains 8:18-25 indique également,mais d'une autre manière,l'antériorité de l'alliance divine sur l'alliance naturelle. Ce n'est pas des souffrances et des

(1) Voir ci-dessus,V,1,-e-.
(2) Voir également Eph 1:20-22 et Col 2:15.

maux de la nature créée que Paul part,mais bien des souffrances et des maux de l'homme croyant. C'est donc la situation dans l'Alliance divine qui sert à comprendre et à éclairer la situation souffrante qui règne dans l'alliance naturelle. L'"analogie" s'instaure à partir du centre et non de la périphérie. La nature créée AUSSI attend avec impatience; elle AUSSI gémit maintenant; elle AUSSI est livrée au pouvoir de la négativité; elle AUSSI garde l'espérance; elle AUSSI accèdera à la liberté,-- celle des "enfants de Dieu" précisément.

Mais l'état souffrant des croyants n'est pas un simple constat empirique,il ne s'explique pas à partir de considérations générales sur la "nature humaine". Paul en parle, au contraire,comme d'une participation aux souffrances du Christ. Ainsi donc la pensée est ici la suivante: pour les croyants,le fait "naturel" de la souffrance reçoit sa signification du Christ souffrant,c'est-à-dire de la διαθήκη; il en va de même pour les souffrances de la création entière. Cet état souffrant,qui est une des caractéristiques de la συνθήκη,est donc éclairé par la διαθήκη.

D'ailleurs,ce que la création attend,c'est bien l'accomplissement de la διαθήκη,que Paul appelle ici "révélation des enfants de Dieu". Le mouvement de la pensée,dans Romains 8, est celui d'un passage de la διαθήκη à la συνθήκη,d'une extension de la première à la seconde. Paul ne part pas de "faits naturels" pour remonter jusqu'à Dieu,mais,au contraire,prend appui sur l'initiative divine en Christ pour interpréter les "faits naturels".

-c- La même démarche se trouve déjà dans Genèse 3. Le rapport de l'homme à la nature découle du rapport de l'homme à Dieu. Les souffrances de la grossesse,l'animosité entre l'humanité et la nature "rusée",la résistance de la végétation à la culture sont interprétées comme des suites de la désobéissance. Il est vrai que,sur l'arrière-plan de Genèse 1 et 2,on peut soutenir l'antériorité de la nature par rapport à l'homme. Mais leurs relations,elles,sont conditionnées par la relation de l'homme à Dieu. Dès le premier récit de création,la συνθήκη prend la forme d'une διαθήκη puisqu'elle atteint l'homme comme commandement:"Soyez féconds,remplissez la terre,dominez-la,etc..."(Ge 1:28-30). Selon ce texte,on peut même voir que la διαθήκη comme création de l'homme à l'image de Dieu se prolonge et s'explicite dans la συνθήκη entre l'homme et la nature. Le récit du chapitre 2 souligne davantage que le sort de la nature créée est consécutif à l'alliance entre Dieu et l'homme: hors de cette alliance,il ne peut y avoir que l'étendue

aride. C'est par le biais de la διαθήκη qu'une συνθήκη multiforme est instaurée: le vivant humain,modelé par le créateur,se voit doté d'un environnement (plantes,animaux,femme) avec lequel il pourra et devra tisser divers liens.

Le chapitre 3 de la Genèse s'inscrit dans le droit fil des deux précédents en faisant état de la dégradation de la συνθήκη à partir de la rupture de la διαθήκη.

-d- De même encore,l'abondance ou l'indigence de la nature à l'égard de l'homme sont liées,par l'Ancien Testament,au respect de la διαθήκη. Les textes foisonnent qui indiquent ce rapport,soit comme promesse,soit comme avertissement. Ainsi,parmi les plus célèbres,Deutéronome 28:15-46 profère des menaces d'ordre naturel à l'encontre du peuple qui briserait l'Alliance fondatrice. A l'inverse,Esaïe 65:17-25 annonce les répercussions favorables de la διαθήκη au plan de la συνθήκη.

-e- Enfin,la vision prophétique d'une nature réconciliée et pacifiée,telle qu'elle apparaît notamment dans le livre d'Esaïe ou dans l'Apocalypse johannique(1),est ordonnée à la nouvelle διαθήκη. Ce n'est pas à partir des potentialités de la nature que les prophètes prévoient une ère d'abondance et de paix cosmique,mais c'est à partir du rétablissement de l'Alliance divine avec le monde et l'homme. Si le loup en vient à habiter avec l'agneau et le nourrisson à jouer avec le serpent,c'est parce qu'un rejeton est sorti de la souche de Jessé,c'est-à-dire parce que l'ère messianique est instaurée.

-f- Ces divers textes ne peuvent évidemment être interprétés comme l'énoncé d'une causalité linéaire,à la manière de celle que le langage courant et la science mécaniste dégagent entre un événement et ses effets. La relation de causalité permet certainement de rendre compte de nombreux faits dans le monde naturel et humain. Mais,précisément,elle est limitée au monde créé, dont elle saisit à la fois les entrelacements et les évolutions. Ce dont font état les textes bibliques considérés,c'est d'une interrelation entre deux alliances et de l'antériorité théologique de l'une

---

) Voir Es 11:6-9; 65:25; Apoc 21:4.

par rapport à l'autre. Ce qui se produit,favorablement ou défavorablement,au niveau des relations entre l'homme et la nature,ne se produit pas en raison d'une causalité immanente et empirique, mais en vertu d'un vouloir de Dieu. Le recours au thème de la récompense ou de la punition indique précisément qu'il ne s'agit pas d'une causalité linéaire.

> On peut exprimer ce qui précède autrement,en distinguant entre une corrélation "mécanique" et une corrélation "sémantique". La première indique qu'un événement est la suite naturelle et,pour ainsi dire,le produit d'un événement antérieur. C'est le sens du mot "cause" dans le langage usuel:"La cause efficiente,c'est-à-dire l'antécédent,auquel est attribuée la production de l'effet"(1). Ce type de causalité a été fréquemment critiqué par les sciences modernes,qui tendent à lui substituer le principe de probabilité(2). La "corrélation sémantique" signifie que deux ou plusieurs événements appartiennent au même registre de signification,qu'ils sont référés ensemble à un signifiant commun. Dans notre cas,les relations entre l'homme et son environnement sont référées au Dieu de l'Alliance. Le dévoilement de sens qui s'opère pour l'homme dans son rapport à Dieu s'opère semblablement pour son environnement en vertu du même rapport fondamental à Dieu. La corrélation sémantique implique,par conséquent,non la déductibilité logique, mais la parenté existentielle.

Les textes invoqués dans le présent paragraphe induisent dans la sphère de la foi,qui réunit,articule et vectorise διαθήκη et συνθήκη,c'est-à-dire qui perçoit un sens non réductible aux sens. C'est pourquoi il faut souligner encore que la thèse de base relève exclusivement de la foi.

5//- La thèse comme énoncé de foi.

-a- La thèse que j'ai énoncée est bien évidemment une déclaration de la foi. Que l'Alliance de Dieu avec le monde et l'homme "dévoile" le fondement et la signification de l'alliance de l'homme avec la nature suppose que cette dernière reste voilée en dehors de la référence à la première. En d'autres termes: les rapports entre l'homme et la nature demeurent ambigus et douteux quand l'homme et la nature ne sont pas préalablement

---

(1) Foulquié et Saint-Jean,p.84.
(2) Voir par exemple Bachelard,"Nouvel esprit",p.123-129.

saisis dans leur relation fondamentale au Signifiant ultime,c'est-à-dire au Dieu de la διαθήκη.

-b- Dans ce sens,la thèse que j'ai posée ne dépend pas de telle ou telle compréhension de la nature. Elle ne dépend ni d'une cosmologie,ni d'une écologie,ni d'une biologie,ni d'une psychologie. Car ce qu'elle énonce,c'est que la nature elle-même ne peut dévoiler le fondement et la signification de la συνθήκη. De ceci,nous pouvons déjà prendre partiellement conscience à partir de la triple relation homme-nature que j'ai dégagée dans la première partie: le savoir,le pouvoir et le devoir.

-c- La nature elle-même ne dit pas comment on doit la connaître. L'idéal aristotélicien dont vit la science reste lui-même ambigu. Aristote énonce que,pour atteindre une connaissance adéquate et assurée du réel,l'esprit humain doit renoncer à penser μυθικῶς et λογικῶς,-- par quoi le philosophe vise à la fois la connaissance de type religieux et la connaissance platonicienne. Il veut y substituer une connaissance φυσικῶς,c'est-à-dire des principes épistémologiques adaptés à leur objet,la φύσις (1). La pétition paraît aller de soi et sa fécondité historique ne peut être mise en doute. Mais,à la serrer de près,il reste pourtant qu'elle recèle plusieurs pièges. Qui dira ce qu'est un connaître φυσικῶς ? Qui pourra garantir que la connaissance prônée est bien la plus adéquate à son objet? Cet objet lui-même ne comporte-t-il pas des arrière-plans,comme l'avait pensé Platon ou comme l'ont redit les Stoïciens? Et,si c'est le cas,une connaissance adaptée à la phénoménalité de l'objet,la φύσις,est-elle adéquate à la totalité de l'objet? N'y a-t-il pas,dans l'objet lui-même,un surplus de sens que l'approche "physique" laisse se perdre(2)? On ne peut en tout cas ignorer que la pensée occidentale n'a jamais pu congédier définitivement ce soupçon, -- pour ne rien dire des questionnements implicites ou explicites qui nous viennent de l'Orient.

En outre,on ne peut manquer de rappeler que l'idéal aristotélicien s'est trouvé battu en brèche et largement débordé par la science occidentale qui s'en inspirait. Le φυσικῶς d'Aristote sera durement questionné par le φυσικῶς du méca-

---

1) Voir P.Grenet,p.81-82 et ci-dessus,V,8,-b-.
2) D'ailleurs l'"entéléchie" d'Aristote ne va-t-elle pas déjà au delà du strict φυσικῶς?

nisme au XVIIème siècle et par le φυσικῶς de la cybernétique au XXème siècle(1). Même en s'en tenant à l'idéal du φυσικῶς ,il reste que tout connaissance comporte la mise en oeuvre d'une instrumentalité mentale: la chaîne des reproches adressés par Descartes à Aristote,puis par Berkeley à Descartes,puis par Kant à Berkeley, puis par les hégéliens à Kant,puis par Husserl aux hégéliens,-- cette chaîne atteste que le φυσικῶς est lui-même susceptible de saisies diverses,qui sont fonction de la position du sujet connaissant par rapport à l'objet connu.

-d- La nature elle-même ne dit pas non plus comment l'homme est appelé à se comporter activement à son égard. C'est ici le problème du travail,et donc du pouvoir exercé par l'homme sur la nature,que je rappelle. Le comportement humain,ancien ou moderne,oscille entre les attitudes extrêmes du grand respect et du grand saccage. Il est vrai: la nature comporte des limites,que les sciences peuvent préciser. C'est le cas,par exemple, de la disparition des espèces vivantes,ou du démantèlement des écosystèmes,ou de l'extinction des ressources. Dans chacun de ces cas, le comportement humain bute sur un seuil de non-dépassement,au-delà duquel la destruction est irrémédiable. Mais il reste à se demander quels seuils peuvent être franchis sans mettre en péril la survie de l'espèce. Au niveau de cette question,les estimations demeurent très variables(2). La disparition des espèces animales est un phénomène qui paraît contemporain de la vie animale elle-même: en soi, il ne constitue pas encore un signal d'alarme décisif. Il en va de même du démantèlement des écosystèmes,fait humain universel: aucune société ne s'en est privée. L'extinction des ressources,à son tour, fait l'objet d'estimations hésitantes: on a probablement crié prématurément à la catastrophe,non seulement parce que les ressources énergétiques qui s'épuisent peuvent comporter des réserves importantes,mais surtout parce que les ressources de substitution peuvent être trouvées et utilisées(3).

On le voit:la notion de limite est plastique. En fait,on ne connaît réellement une limite que lorsqu'on

1) Plus généralement: on ne peut ignorer que le film des images de la nature que j'ai évoqué ci-dessus,en II,3,correspond à une succession de mises en oeuvre de l'idéal aristotélicien...mais aboutit à une ample variété de résultats!
2) Voir à ce propos l'échantillonnage des avis contradictoires relevé par Derr,p.158-171 et les remarques de Enzensberger,p.192-193.
3) Derr (p.118-120) se montre réservé à l'égard du catastrophisme écologique. De même Colin Clark estime que c'est sur la base de statistiques fausses que l'on a crié à la famine ("Abondance ou famine",Stock,Paris,1971).

l'a franchie...et,à ce moment,il est évidemment trop tard!

Mais il y a plus. L'inévitable antinomie qui apparaît dans notre temps,entre écologie et économie,nous plonge à son tour dans un cortège d'hésitations. C'est sans doute un des problèmes les plus angoissants auxquels la présente génération se voit confrontée(1). Pour satisfaire aux impératifs écologiques,doit-on consentir à freiner et même à bloquer la croissance économique? Mais cette croissance était,jusqu'à présent,le seul espoir des masses humaines démunies,chez nous et surtout dans le monde non industrialisé. C'est pour cette raison que les porte-parole des nations peu développées ont souvent manifesté quelque hostilité à l'égard des pétitions écologiques du monde industrialisé(2),et que celles-ci ont été assimilées à des réflexes conservateurs(3). Comment poursuivre conjointement la limitation écologique de la croissance (et donc des ressources) et son développement économique? L'écologie est marquée par une impérieuse urgence,mais l'économie planétaire ne l'est pas moins: de part et d'autre,il y va de la survie de l'humanité. Choisira-t-on de faire vivre la génération présente au risque de sacrifier les générations futures? Ou bien,à l'inverse: choisira-t-on de sacrifier des milliards d'hommes à la famine et au sous-développement au profit de la survie future de l'espèce?

Ces questions angoissantes signalent d'elles-mêmes les limites et les silences de la συνθήκη. En ce domaine, la συνθήκη ne suffit aucunement à provoquer les indispensables choix éthiques. Elle réclame bel et bien un surplus de sens et de valeur(4).

-e- <u>Enfin la nature ne dit pas non plus quelles règles morales l'homme doit observer pour respecter la συνθήκη</u> :elle ne prescrit pas le pari éthique. Celui-ci,par défini-

1) Voir notamment Derr,p.147-234; Rodes,p.63-68; Siegwalt,"Choix nucléaire",p.16, 30-32; Barde,p.369-381.
2) Voir Derr,p.185-206.
3) Ibid.,p.194-196.
4) Dans un tout autre registre,celui de l'endonaturalité,on pourrait illustrer les incertitudes du pouvoir de l'homme sur <u>sa</u> nature en évoquant les avatars de la psychanalyse freudienne. Pour Freud,la "civilisation" (c'est-à-dire à la fois la vie sociale,la morale,la religion et la culture) est une répression progressive, un refoulement de la "nature",entendue comme antériorité ontogénétique et phylogénétique de l'espèce et des individus. Freud sait que l'option civilisatrice est hautement problématique (d'où le titre de son livre:"Malaise dans la civilisation", 1929),mais il la croit en même temps inévitable. Par contre,des psychanalystes freudiens comme Reich ("La révolution sexuelle",1930) et Marcuse ("Eros et civilisation",1955) entendent libérer la nature humaine des pesées et inhibitions que la civilisation répressive lui impose.

tion,est à la fois adaptatif et différentiel. Par l'éthique,par l'échelle de valeurs qu'il choisit,l'homme se spécifie comme groupe vivant non consentant. Ici encore,il est vrai,la nature comporte des limites et ce n'est pas le moindre mérite du naturalisme éthique de les avoir rappelées contre un impérialisme moraliste qui trichait avec nos pouvoirs. J'aurai à revenir sur cette question(1). Il suffit de rappeler ici les constats sans illusion de Robert Ardrey(2).

Mais enfin le rappel des limites de la moralité n'équivaut pas encore au repérage des objectifs de celle-ci. C'est que ces "limites" comportent un certain "jeu". La nature,au plan moral,ne comporte guère de loi impérative. Elle nous dit que la violence,poussée à l'extrême,débouche sur la mort. Mais elle ne dit ni si celle-ci doit être évitée,ni ce que peut être une violence "contenue". Elle nous dit que le désordre social s'accompagne d'auto-destruction. Mais elle-même n'est pas exempte de désordres à l'intérieur de son ordre(3). Et elle ne nous dit pas quelle marge de désordre est tolérable,voire même souhaitable.

C'est pourquoi la notion de "loi naturelle",en morale,reste douteuse. A ce sujet,Frank Tinland écrivait:

> "La règle n'exprime pas ici le prolongement d'une disposition naturelle...Par la même occasion se manifeste combien est fragile,sinon inconsistante,toute référence au naturel comme fondement du contenu des prescriptions,comme critère de normativité,pour autant que son objet excède le maintien de la simple normativité physiologique"(4).

La diversité des comportements occidentaux et orientaux à l'égard de la nature illustre l'insuffisance du concept de loi naturelle(5). Quelle que soit la part de caricature qui s'attache à l'opposition entre un Orient passif et respectueux,et un Occident actif et dominateur,on est bien forcé d'y reconnaître des types de civilisations et d'hommes distincts. Cette distinction apparaît notamment dans le comportement concret à l'égard de la nature(6). Mais qui dira ici que l'option des uns l'emporte incontestablement sur celle des autres? De nos jours,le vent est plutôt à la supériorité orientale,comme en témoignent,par exemple,la percée des spiritualités asiatiques dans nos pays(7) ou les

---

1) Voir ci-dessous,VIII,11,-r-.
2) Voir ci-dessus,IV,3,-d-.
3) Voir Morin,"La méthode",I,p.33-93 et 217-224.
4) Tinland,p.281. On peut estimer que la seule loi "naturelle" soustraite à toute contestation est celle qui porte sur l'intégrité physiologique de l'homme au sens où en parle Marquiset.
5) Voir déjà ci-dessus,IV,3.
6) Elle est illustrée par ces constats de J.Needham:"La coupure galiléenne se produisit seulement en Occident" et "La science moderne n'est apparue qu'en Europe" (Needham,"La science chinoise et l'Occident",Le Seuil,Paris,1973,p.10 et 204).
7) Voir Ferguson,chap. 11.

ouvrages dans le genre de celui de Seyyed Hossein Nasr(1). Nos pères en jugeaient autrement et ce qu'ils ont dit de la supériorité de l'Occident reposait bel et bien sur des constats. Encore une fois, le bilan comporterait du oui et du non: il nous laisserait dans la perplexité. Toute morale relative à la συνθήκη découle d'une échelle de valeurs que la συνθήκη n'a nullement prescrite elle-même.

-f- La situation que je viens d'évoquer s'avère donc hautement paradoxale: d'une part,la συνθήκη comporte la compréhension,la domination et le respect de la nature par l'homme,mais d'autre part aucune de ces exigences n'est pleinement saturée et soustraite à l'équivoque. A propos de chacune d'elles,une large palette de choix et de comportements s'offre à l'homme,qui ne trouve,dans la nature elle-même,aucun critère décisif. D'où l'aspect problématique que revêt chacun des secteurs de la συνθήκη . Il en est ainsi parce que le sujet connaissant et agissant,c'est-à-dire l'homme,fait encore partie de ce qui est précisément en question. C'est l'"inhérence" de l'homme à la nature -- quelle que soit par ailleurs la marge de différenciation dont elle s'accompagne, -- qui empêche le discernement assuré du fondement et de la signification de la συνθήκη (2).

-g- En affirmant que c'est l'Alliance divine qui dévoile le fondement et la signification de l'alliance naturelle,nous posons une référence extérieure à celle-ci. Est-ce à dire que la théologie disposerait d'un instrument herméneutique susceptible de combler les insuffisances du savoir et les hésitations de de l'agir? La théologie pourrait-elle apparaître ici comme un "savoir meilleur",plus adéquat et plus total? -- Non,la théologie ne peut nourrir une telle prétention. De ce que la connaissance de la nature par la nature elle-même recèle une ample part d'in-connaissance et de contradiction,il ne s'ensuit pas que nous devrions chercher ailleurs. On pourrait tout aussi bien défendre que nous devons au contraire prendre notre parti de cette situation. Si la théologie entre

---

1) Voir encore Derr,p.69-70 et 91-92.

2) K.Barth:"Toute réponse que nous tentons de donner constitue un court-circuit et est mensongère,car c'est nous qui procédons de ces problèmes et qui ne leur échappons pas,même en pensant à une harmonie divine infinie située au-delà de notre monde. En effet,l'infinitude que nous sommes capables,le cas échéant,d'imaginer par la pensée est à la mesure de notre finitude et,par conséquent,n'est elle-même qu'une finitude infinie" ("Romains",p.291;souligné par l'auteur).

en jeu,ce n'est pas pour combler les lacunes du savoir et du devoir, c'est au titre d'"autre regard",que ni la science,ni l'éthique ne peuvent exclure,mais qu'elles ne peuvent pas davantage exiger.

C'est seulement dans cette optique que la perception fragmentée de la science et de l'éthique et la perception fondatrice de la théologie peuvent se rencontrer:non comme une continuité bienvenue,mais comme la rencontre de l'au-delà tout autre dans l'ici-bas de nos questions.

-h- C'est pourquoi nous posons ici la référence à l'Alliance de Dieu, -- de ce Dieu qui,en Jésus-Christ, apparaît comme le Créateur,l'Allié et le Sauveur de l'homme autant que de la nature et de leurs rapports. Nous disons alors que c'est dans la διαθήκη que s'opère le "dévoilement" de la συνθήκη ,c'est-à-dire que celle-ci se voit dotée d'un fondement et d'une signification.

Nous sommes toujours ici dans la ligne de mire de la confession de foi de l'Eglise:"Jésus-Christ est le Seigneur". C'est en effet à l'intérieur de cette seigneurie que tout existe. Toute alliance humaine,toute συνθήκη ,et notamment celle de l'homme avec la nature(1),trouve ici sa référence et son arrière-plan. Une juste compréhension de la συνθήκη implique donc que son origine,sa consistance et sa fin soient cherchées jusqu'en cet arrière-plan,c'est-à-dire référées à la seigneurie de Jésus-Christ.

-i- Il s'agit donc bien d'un énoncé de la foi et non pas d'un constat empirique. Dès lors,la thèse ne peut être mise sur le même plan qu'un énoncé philosophique,éthique ou même scientifique auquel elle s'apparenterait extérieurement. Elle est l'autre pôle dont j'ai parlé,le pôle "conviction".

L'Epître aux Hébreux énonce cela de la manière suivante:

> "Par la foi (seule),nous comprenons que les mondes ont été organisés par la Parole de Dieu,de sorte que la création n'est pas issue du monde phénoménal"(2).

Le monde phénoménal,les choses visibles (φαινομένων), ne rend pas compte de lui-même. Il ne livre pas son

(1) Je ne parle que d'elle. Mais on pourrait employer le même terme pour désigner l'alliance de l'homme avec l'homme,par exemple le mariage.

(2) Héb 11:3, traduction J.Héring,"L'Epître aux Hébreux",Delachaux et Niestlé,Neuchâtel et Paris,1954,p.103.

principe d'organisation (καταρτίζω). Dès lors,il ne peut qu'être énigme si l'on s'en tient au seul plan du constat. La foi,si démunie soit-elle pour résoudre les énigmes du monde,du genre de celles que rencontraient les présocratiques ou Job, -- la foi donne un nom à l'énigme,qu'elle perçoit comme mystère: le mystère de la Parole de Dieu. Par là,le mystère ne cesse pas d'être énigme. Mais celle-ci est en quelque sorte "apaisée". En voyant la συνθήκη dans le mystère de la διαθήκη ,la foi sait (νοοῦμεν)que le monde n'est pas clos sur lui-même,que ses énigmes tracent en pointillé l'emplacement du mystère,-- bref:que le monde est oeuvre de Dieu.

Lorsque Paul,dans Romains 8,évoque les souffrances de la création,il le fait précisément dans cette optique de la διαθήκη. Le fait qu'il parle de κτίσις et non pas de φύσις en est déjà l'attestation. Car c'est bien évidemment de la φύσις qu'il parle,lui aussi,mais en tant qu'elle est la φύσις créée, c'est-à-dire référée à Dieu le Créateur,l'Allié et le Sauveur.

On pourrait en effet épiloguer abondamment sur les souffrances,les cruautés,les menaces et les malheurs qui frappent la nature entière. Et c'est bien de cela que Paul veut parler,lui aussi,quoique sobrement. On en a parlé souvent de manière plus détaillée et plus rigoureuse,ou plus inquiète et plus tragique. C'est au fond le vieux problème du mal naturel qui apparaît ici,et l'on sait à quel point il a tourmenté et tourmente encore la conscience humaine.

Paul ne parle donc pas d'autre chose. Il aurait pu,à son tour,étayer ses réflexions dans le sens du pessimisme naturaliste. Pourtant,ce qui est neuf et différent chez Paul,c'est le vecteur herméneutique. Paul ne remonte pas des constats naturalistes vers la question de Dieu(1). C'est pourquoi il ne rencontre pas ici le problème de la théodicée(2). Son point de départ est la διαθήκη: dans cette optique,les souffrances de la nature ne sont ni mésestimées,ni surestimées,elles sont transestimées. Elles reçoivent un éclairage qui en dévoile l'origine, la réalité et la fin. Paul parle en effet d'un assujettissement à la ματαιότης(8:20),c'est-à-dire au vide,à l'"absurde"(3): la nature n'est pas plénitude,mais creux,vanité,errance. Et pourtant elle est κτίσις !(v.19). C'est la contradiction entre les deux qui

---

1) Voir ci-dessus,même chap.,4,-b-.
2) Il le rencontrera,par contre -- et ceci est significatif de sa pensée entière -- à propos du sort d'Israël et des païens vis-à-vis de la prédication évangélique (Ro 9).
3) M.J.Lagrange:"Epître aux Romains",Gabalda,Paris,1950 (7ème mille),p.207.

provoque sa souffrance: elle est "de Dieu" et "du néant" à la fois. Elle est affectée par une insurmontable opposition. D'où sa souffrance,son esclavage,sa corruption(v.21),ses gémissements et ses douleurs (v.22). D'où aussi son attente. Car si elle est κτίσις , elle n'est pas abandonnée à elle-même. Elle garde un Allié qui est aussi son Libérateur (v.21). Et donc Paul peut parler de son espérance, ἐλπίς (v.20).

Tout cela ne peut évidemment être dit qu'à partir de la διαθήκη. C'est à partir de la connaissance et de la confession du Dieu de Jésus-Christ,le Créateur,l'Allié et le Sauveur,que la souffrance et le mal de la nature sont interprétés.

-j- Que la συνθήκη dépende et découle de la διαθήκη ,comme de son foyer fondateur et signifiant,est donc une déclaration de la foi. Il faut ajouter: de la foi en tant que <u>foi en Jésus-Christ</u>,puisque c'est en lui,selon le Nouveau Testament, que se réalise la création,l'alliance et le salut de Dieu en faveur de l'homme et du monde. Cette précision empêche que le mot "foi" soit considéré ici dans un sens vague et général. C'est,me semble-t-il,la faiblesse principale de la position de Thomas d'Aquin en cette matière.

<u>Thomas d'Aquin</u> énonce successivement trois thèses:

1°) L'existence de Dieu peut être démontrée rationnellement "a posteriori",c'est-à-dire à partir de ses oeuvres ("Somme Théologique",I,II,2).

2°) Ses oeuvres sont les effets de son pouvoir causatif. En tant que "Cause des êtres",Dieu peut être connu rationnellement (Ibid,I,XLIV,1)(1).

3°) Par contre,on ne peut prouver par voie démonstrative que le monde a commencé: la foi seule pose la création du monde,s'opposant par là à son éternité (Ibid.,XLVI,2).

Selon Thomas,la raison humaine accède donc à la causation universelle,mais non à la création originelle. Ce que la raison ne peut saisir,c'est la modalité de la causation, le "comment" de sa réalisation. Par la même occasion,la création du monde par Dieu apparaît comme une précision du thème plus général de la causation. La foi est requise pour compléter et préciser ce que la raison ne peut saisir que globalement. Indépendamment des implications épistémologiques de cette position (le rapport raison-foi),elle me paraît insuffisante en ceci,d'abord,qu'elle fait de la création un simple moyen au service de l'oeuvre causative: la création n'y désigne pas le rapport fondamental du monde à Dieu,mais seulement le mode d'exercice du pouvoir causatif en général. Ensuite,l'oeuvre créatrice est entièrement disjointe de la confession christologique,en sorte que la foi qui la saisit apparaît davantage

1) C'est la "preuve par la cause efficiente". Voir à ce propos Gilson,"Thomisme", p.76-79.

comme "la doctrine de l'Eglise" que comme la reconnaissance du Dieu créateur dans l'oeuvre du Christ rédempteur: le premier article du Symbole,hypertrophié,est sans lien avec le deuxième.

A l'inverse,le Catéchisme de Heidelberg, lorsqu'il en vient à parler du Dieu créateur,unit étroitement les deux articles du Symbole:

> "Que crois-tu en disant:Je crois en Dieu,le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre?
> -- Que le Père éternel de notre Seigneur Jésus-Christ qui,de rien,a créé le ciel et la terre et tout ce qui s'y trouve,et qui de même les entretient et les gouverne par son conseil éternel et par sa providence,est aussi mon Père et mon Dieu pour l'amour de son Fils Jésus-Christ" (Question 26).

On notera encore que le Catéchisme de Heidelberg parle du Dieu créateur (Questions 26 à 28) dans l'exposé qui traite de l'Evangile et de la délivrance de l'homme. Selon ce texte,la foi au Dieu créateur appartient donc bel et bien à l'Evangile,c'est-à-dire à l'annonce et à la confession christologique.

Tel est le cas,plus généralement,de la théologie chrétienne de la nature(1). La thèse sous laquelle je propose de la récapituler est une pétition de la foi dans le sens qu'elle découle de l'Evangile du Christ(2),et non dans le sens général et vague d'une reconnaissance de la causalité divine universelle.

-k- En terminant ce paragraphe,il faut préciser que la foi ne s'oppose pas aux constats empiriques. La thèse ne va donc pas à l'encontre de la science. Nous venons de le voir à propos de Romains 8: Paul parle de la nature de telle façon que les constats pessimistes ou angoissés à son sujet sont réellement pris en compte. A l'inverse,la foi peut parfaitement,à son tour, célébrer les beautés ,les harmonies,les bienfaits et l'ordre de la nature. Renan a rappelé à très bon droit que Jésus y était sensible quand il évoquait l'action du soleil ou de la pluie,les lis des champs ou les oiseaux du ciel,etc. Et il faudrait assurément plaindre celui qui ne serait plus capable de s'extasier avec Kant devant le ciel étoilé ou,avec Teilhard de Chardin,devant l'évolution cosmique.

Mais la foi n'est pas du même ordre que les constats. Elle ne peut les croire suffisants par eux-mêmes pour révéler le fondement et la signification de la συνθήκη . La foi occupe ici une position,non pas polémique,mais antérieure aux constats,dans ce sens qu'elle pose à leur égard la question du foyer de sens,c'est-à-dire du vecteur herméneutique.

On sait d'ailleurs que les auteurs du Nouveau Testament n'ont aucune originalité au niveau de leur percep-

---

1) Voir ci-dessus,V,2 et 6.
2) Voir Barth,"Dogmatique",vol.10,p.28-29 et W.Pannenberg,"La foi des apôtres",trad. de l'allemand par V.Delhay,Le Cerf,Paris,1974,p.43-53.

tion de la nature. C'est bien ce que voulait sourdement dire Renan quand il faisait de son "Jésus" une sorte de tribun romantique. Mais ce que ne voyait pas le savant esthète, c'est que de telles perceptions étaient, chez Jésus, englobées dans la διαθήκη, c'est-à-dire dans son annonce du Royaume, -- et que, par là même, les constats n'étaient justement plus de simples constats, mais bien le déchiffrement de la διαθήκη au plan de la συνθήκη.

CHAPITRE VII.

DE LA ΔΙΑΘΗΚΗ COMME FONDEMENT DE LA ΣΥΝΘΗΚΗ.

Dans ce chapitre, j'entends soutenir que l'Alliance divine avec le monde et l'homme constitue le fondement de l'alliance entre l'homme et la nature. Autrement dit: c'est l'Alliance divine qui confère sa réalité et sa valeur à l'alliance naturelle (§1). Celle-ci n'est donc pas un domaine étranger à la διαθήκη, une terre d'exil ou un lieu d'attente. Elle est au contraire marquée d'emblée par l'ordre de la διαθήκη, c'est-à-dire la grâce divine (§2). Cela permet d'expliquer que l'Ancien Testament ait fortement valorisé le monde "sensible" (§3) et donc que la connaissance de celui-ci, la "science", se trouve à son tour pleinement légitimée (§4), en même temps que limitée (§5), par la διαθήκη. Trois thèmes philosphiques et théologiques classiques permettront de préciser ce rapport fondateur de la διαθήκη à la συνθήκη: l'"ex nihilo" (§6), le "commencement" en relation avec la question de l'"éternité" du monde (§7), enfin la dépendance (§8). Je terminerai ce chapitre en traçant quatre lignes de démarcation (§9).

1//- La συνθήκη est valorisée par la διαθήκη.

En soutenant que l'Alliance divine fonde l'alliance naturelle, la théologie n'entend pas seulement soustraire celle-ci à son autosuffisance. Elle entend aussi et d'abord valoriser l'alliance naturelle. En effet, son énoncé revient à dire que la συνθήκη est vraiment fondée, qu'elle reçoit sa réalité, sa consistance et sa valeur de la διαθήκη. Dès lors, la théologie entend prendre très au sérieux les liens de l'homme avec la nature, précisément parce qu'ils sont inclus dans l'Alliance divine, c'est-à-dire voulus et instaurés par le Créateur, maintenus par l'Allié et restaurés par le Sauveur du monde. La théologie chrétienne ne peut donc se satisfaire des formes de pensée qui disqualifient l'attachement de l'homme à la nature.

-a- A cet égard, la conversion aristotélicienne de la théologie chrétienne du XIIIème siècle peut être considéré comme un effort pour retrouver ses sources hébraïques. La théologie platonicienne et néo-platonicienne qui avait régné au Moyen Age, sous l'égide d'Augustin notamment, avait jeté sur la nature un voile de méfiance et de mépris, et s'était exposée à la "tentation manichéenne". L'ascétisme chrétien, la soumission du temporel au spirituel, l'étagement de la morale et de la connaissance, sont parmi les fruits les mieux connus et les plus douteux de cette théologie.

La redécouverte d'Aristote n'allait pas suffire à les éliminer. Du moins permit-elle un essor nouveau de l'attention portée au monde naturel, tant dans les écoles théologiques que hors d'elles. Thomas d'Aquin doit au moins être salué ici comme une percée décisive et impressionnante dans la ligne d'une articulation des "deux alliances". Quand bien même son inféodation à Aristote et son métissage entre ce dernier, Platon et l'Aréopagite ne lui auraient pas permis de mener à terme cette percée, du moins doit-on lui reconnaître de l'avoir résolument amorcée et, par là, d'avoir entamé la libération de la théologie de sa "captivité asiatique"(1).

1) Voir Gilson, "Moyen Age", p.550-570.

-b- En affirmant que la διαθήκη est le fondement de la συνθήκη, la théologie n'entend pas s'imiscer dans le conflit des épistémologies qui n'a cessé de hanter la philosophie occidentale. Sans doute ce conflit --dont les deux pôles extrêmes sont le réalisme et l'idéalisme -- est-il en fin de compte insurmontable au plan des constats. Le réalisme et l'idéalisme, ou toute autre nuance intermédiaire et conciliatrice, semblent bien relever de choix métaphysiques.

Pourtant, il peut sembler, à première estimation, que la fondation de la συνθήκη dans la διαθήκη constitue une option en faveur d'un certain réalisme. Effectivement, la théologie chrétienne affirme qu'il existe une "réalité extra nos" des choses et du monde, et que l'homme est engagé dans une relation d'alliance avec elle. Par là, la théologie paraît bien avaliser le sens commun(1) et s'exposer du même coup aux innombrables objections que philosophes et scientifiques peuvent élever contre ce dernier.

La position de la théologie n'est pourtant pas celle du réalisme immédiat. Elle ne se prononce pas sur la part d'objectivité et de subjectivité qui entre dans notre connaissance du monde. Son point de départ n'est pas l'analyse des conditions de la connaissance, mais la création de Dieu. Or, que le monde soit la création de Dieu signifie qu'il existe, vis-à-vis de Dieu, autre chose que l'homme. Il existe, distinct de Dieu et distinct de nous, un ensemble d'êtres et de choses que Dieu a voulus et créés, qui sont à la fois sa propriété et son don.

C'est donc à bon droit que Karl Barth a écrit:

> "Il (Dieu) nous donne l'assurance qu'elle (la réalité créée du ciel et de la terre) est bien une réalité, différente de Dieu mais aussi autre que le néant, qu'elle existe vraiment et n'est pas une illusion, et que nous aussi nous existons et ne sommes pas rien"(2).

On voit que, pour la théologie, le "réalisme" ne peut être fondé ni sur la sensation immédiate, ni sur une théorie de la connaissance. C'est Dieu qui "nous donne l'assurance", -- une assurance que nous ne pourrions justement acquérir nulle

---

1) Karl Popper: "Le réalisme est indispensable au sens commun" ("Connaissance", p.47). De fait, dans notre vie quotidienne, nous ne doutons pas de la réalité objective des événements et des choses qui nous entourent.
2) Barth, "Dogmatique", vol.10, p.27.

part ailleurs(1). C'est parce qu'il est l'objet de la création, de l'alliance et du salut de Dieu que le monde apparaît comme une réalité irrécusable pour l'homme. "Pour l'homme": c'est-à-dire en tant que monde naturel avec lequel et dans lequel l'homme se découvre multiplement tissé. Car la réalité de l'alliance naturelle est bien aussi d'être don fait aux hommes.

2//- La nature comme grâce.

-a- En affirmant que l'Alliance divine "fonde" les relations multiples de l'homme avec la nature, la théologie chrétienne entend exprimer que la caractéristique primordiale de la διαθήκη se retrouve dans la συνθήκη, -- autrement dit: que la συνθήκη est de l'ordre de la grâce. Elle trouve son origine, son soutien permanent et sa finalité dans la grâce divine.

J'ai noté déjà que la διαθήκη, telle que la comprennent l'Ancien et le Nouveau Testament, repose sur le choix d'amour de Dieu(2).

> "Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, c'est moi qui vous ai choisis" (Jn 15:16).

Cette déclaration du Christ johannique est adressée à ceux qu'il nomme ses "amis":

> "Je ne vous appelle plus serviteurs...je vous appelle amis" (Jn 15:15).

L'Alliance nouvelle repose sur un choix "amical" du Christ, ou, comme l'enseignent les synoptiques, sur son sacrifice favorable:

> "Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang, versé pour vous" (Lc 22:20)(3).

Mais l'Ancien Testament énonçait déjà très fermement que la בְּרִית repose sur l'initiative d'amour de Yahvé:

> "Tu es un peuple consacré au Seigneur ton Dieu; c'est toi que le Seigneur ton Dieu a <u>choisi</u> pour devenir le peuple qui est sa part personnelle parmi tous les peuples qui sont sur la surface de la terre. Si le Seigneur s'est attaché à vous et s'il vous a choisis, ce n'est pas que vous soyez le plus nombreux de tous les peuples, car vous êtes le moindre de tous les peuples. Mais, si le Seigneur, d'une main forte, vous a fait sortir

---

1) Voir à ce propos l'inévitable hésitation de la pensée scientifique et philosophique: ci-dessus, II, 7, -d-e-f-.
2) Voir ci-dessus, VI, 2, -d-e-.
3) Luc et Paul: ὑπὲρ ὑμῶν; Marc: ὑπὲρ πολλῶν; Matthieu: περὶ πολλῶν.

> et vous a rachetés de la maison de servitude,de la main de Pharaon,roi d'Egypte,c'est que le Seigneur vous aime et tient le serment fait à vos pères" (Dt 7:6-8) (1).

La διαθήκη n'a pas d'autre mobile,ni d'autre justification,que ce choix ou cet attachement ou cet amour de Yahvé pour Israël. Mais pas seulement pour Israël: pour le monde aussi. La dimension cosmique de la διαθήκη comporte en effet que le monde entier est l'objet du libre choix et de l'amour de Dieu.

> "Dieu a tellement aimé le monde..."(Jn 3:16),

déclare à nouveau le Christ johannique. Et la Sagesse:

> "Tu aimes tous les êtres...
> Tu les épargnes tous,car ils sont à toi,
> Maître qui aimes la vie" (Sg 11:24-26).

La création du monde par Dieu est la forme que prend ce libre choix d'amour. C'est pourquoi Ganoczy est fondé à écrire:

> "Au contraire de l'esprit hégélien,le Dieu biblique ne doit pas créer. S'il crée,il le fait par une libre décision et par l'expression souveraine de sa parole intérieure ou par l'inclination de son coeur"(2).

Et von Rad,à son tour:

> "La notion de création par la parole doit donc être comprise comme une interprétation du בָּרָא du verset 1 (3). Elle donne d'emblée une idée de l'absence totale d'effort dans la création divine"(4).

C'est pourquoi encore le Concile de Florence, dans son Décret contre les Jacobites (1442),exprimait correctement la ligne de faîte de la théologie chrétienne à ce propos:

> "Quand il a voulu,il a créé dans sa bonté toutes les créatures" (5).

-b- L'alliance naturelle est donc de l'ordre de la grâce. Elle ne peut apparaître ici ni comme un domaine étranger à la διαθήκη ,ni comme une terre d'exil,ni même comme un lieu d'attente. Elle est la grâce déjà incarnée dans la multitude des êtres,dans leurs mouvements,dans leur vie et dans leur solidarité. L'Ancien Testament exprime ceci en affirmant que la terre est donnée aux hommes, -- à Israël d'abord. Ainsi,par exemple:

> "C'est vous (=Israël) qui posséderez leur sol (=des nations) et c'est moi qui vous le donne en possession,pays ruisselant de lait et de miel..."(Lév 20:24).

---

(1) Voir encore,notamment Dt 4:32-38; Es 51:1-2; Ez 16:1-14; etc.
(2) Ganoczy,p.123 (souligné par l'auteur).
(3) Genèse 1:1.
(4) von Rad,"Théologie",I,p.129.
(5) In "La foi catholique",p.151.

Ou encore:

> "Honore ton père et ta mère...afin que tes jours se prolongent et que tu sois heureux sur la terre que te donne le Seigneur ton Dieu" (Dt 5:16).
>
> "(Seigneur),regarde du haut de ta demeure sainte,du haut du ciel,bénis Israël ton peuple et la terre que tu nous as donnée comme tu l'as juré à nos pères,ce pays ruisselant de lait et de miel" (Dt 26:15).
>
> "Le Seigneur te donnera le bonheur en faisant surabonder le fruit de ton sein,de tes bêtes et de ton sol,sur la terre que le Seigneur a juré à tes pères de te donner" (Dt 28:11) (1).

Ce n'est pas seulement d'un territoire qu'il s'agit,mais bien d'un terroir,c'est-à-dire d'une nature,avec son sol et son climat,ses plantes et ses animaux,ses montagnes et ses cours d'eau. Les fêtes israélites en l'honneur de Yahvé sont rythmées par la vie naturelle,c'est-à-dire par les saisons et les produits de la terre(2).

La nature est don de Dieu. Sa fertilité l'est tout autant,comme l'atteste le dernier texte cité ci-dessus, et beaucoup d'autres. Or la terre et ses produits,c'est le rapport à la fois naturel et culturel de l'homme à la nature,c'est donc la συνθήκη:cette solidarité entre l'homme et la nature est don de Dieu.

-c- Mais ce n'est pas seulement Israël qui reçoit son terroir de Dieu et dont l'alliance avec la nature est fondée en Dieu,c'est aussi l'humanité entière. L'Ancien Testament élargit la perspective de l'élection à la création entière(3).

Le premier chapitre de la Genèse comporte le don de la terre au couple originel,non seulement en ce que les fruits du sol seront sa nourriture (v.29),mais encore en ce qu'il est investi d'une mission dominatrice:

> "Soyez féconds et prolifiques,remplissez la terre et dominez-la. Soumettez les poissons de la mer,les oiseaux du ciel et toute bête qui remue sur la terre"(v.28).

Lors de la conclusion de l'alliance noachique,le texte biblique se fait plus explicite:

---

1) Voir la longue liste de textes relatifs au même thème produite par J.Blanc,"La terre,propriété de Dieu et des hommes dans l'Ancien Testament",thèse de licence en théologie,ronéotypée,Montpellier 1960,p.102.
2) Voir Ex 23:14-16 qui évoque les trois fêtes du printemps,de l'été et de l'automne. Voir aussi Ringgren,p.199-204.
3) Autrement dit: le don de la nature à l'homme apparaît à la fois dans le cadre de l'Alliance mosaïque et dans le cadre plus vaste de l'Alliance cosmique.

"Soyez féconds et prolifiques,remplissez la terre. Vous serez craints et redoutés de toutes les bêtes de la terre et de tous les oiseaux du ciel. Tout ce qui remue sur le sol et tous les poissons de la mer sont livrés entre vos mains" (Ge 9:1-2)(1).

Les deux textes cités s'accordent pour l'essentiel sur l'idée d'une nature "donnée" à l'homme. Au reste, l'économie du récit de création qui ouvre la Genèse comporte le même enseignement: la lumière,la voûte céleste,la terre et sa végétation,les astres,sont le lieu d'accueil des animaux et surtout de l'homme.

"Il me plait donc bien davantage de voir quel soin et quelle bienveillance Dieu nous a témoignés en édifiant pour l'homme une demeure si belle,avant même qu'il fut,afin qu' une fois créé il trouvât une maison toute prête,où Dieu l'introduirait,en lui ordonnant de jouir de toutes les richesses de cette immense demeure"(2).

Genèse 2 évoque la luxuriance édénique offerte à l'homme. Les animaux,à leur tour,créés cette fois après l'homme,voient le jour en fonction de lui,parce qu'il n'est pas bon que l'homme soit seul. Bien qu'ils ne puissent constituer de vis-à-vis pour l'homme,du moins apparaissent-ils comme suffisamment proches de lui pour qu'il les rencontre et les connaisse. La femme sera le "vis-à-vis" (כנגדו,2:18) donné à l'homme pour son "bien". C'est pourquoi elle est accueillie par un chant de jubilation (2:23).

Des chants de jubilation à l'adresse du Créateur pour la richesse de son oeuvre,l'Ancien Testament en connaît de nombreux,principalement dans les Psaumes(3).

---

(1) Calvin perçoit bien la continuité et la discontinuité entre ces deux textes de la Genèse. A propos du second,il écrit:"Ceci appartient aussi grandement à la restauration du monde que l'emprise qui avait été donnée aux hommes sur les animaux leur demeurât. Or,bien qu'après la chute de l'homme,les bêtes se soient rendues farouches et cruelles,toutefois il demeurait toujours des vestiges de la domination que Dieu avait baillée à l'homme au commencement. Maintenant,il promet que ce même état demeurera" (Genèse",p.158). -- On a monté en épingle des textes tels que ceux-là,estimant qu'ils fondaient et justifiaient les agressions multiples de l'homme contre la nature dont nous avons tant de raison de nous plaindre aujourd'hui (voir Lynn White,p.90 et T.Monod,"A la recherche",p.471). Ceci est douteux. D'abord parce que l'homme n'a pas eu besoin de justifications théologiques vétéro-testamentaires pour saccager la nature. Ensuite parce que les agressions contre la nature n'ont réellement pris une ampleur inquiétante qu' après que le monde occidental eut largement congédié ses références bibliques et même religieuses. En outre,parce que de tels textes font tout simplement état du fait universel et très simple de la suprématie de l'animal humain sur tous les autres (voir Derr,p.27-28,100-102,121). Partant du fait que l'homme exerce réellement cette suprématie,ils déclarent que celle-ci n'est nullement une conquête de l'homme,mais un don que le Créateur lui fait. Enfin,ces textes ne justifient strictement aucune cruauté ni aucun saccage,mais seulement une domination: que la nature végétale et animale soit donnée à l'homme signifie que celui-ci en est (relativement!) le maître,mais aussi et en même temps,le responsable (voir ci-dessus,V,8,-d-e- et "Nature menacée",p.16-17).

(2) Luther,"Genèse",p.51.

(3) C'est le cas des Psaumes 8,19:1-17,65,93,104,147,148.

Le Psaume 8,qui évoque en des accents pré-pascaliens la petitesse de l'homme en regard des immensités cosmiques,ajoute cependant,dans la ligne de la Genèse:

> "Tu le fais régner sur l'oeuvre de tes mains,
> Tu as tout mis sous ses pieds" (v.7).

"Même les bêtes sauvages",ajoute l'auteur,conscient sans doute du manque de défenses naturelles de l'homme face aux grands prédateurs.

> "Souvenons-nous que le poète,qui chantait ainsi la grandeur et la maîtrise de l'homme sur l'univers,en était à peine à l'âge du fer,et que déjà il apercevait,comme l'auteur de Genèse 1 et 2,que tout était entre les mains de l'homme"(1).

La Sagesse de Salomon retrouvera des accents analogues:

> "Dieu des pères et seigneur miséricordieux,qui as fait l'univers (τὰ πάντα)par ta parole,formé l'homme par ta sagesse afin qu'il domine (δεσπόζω)sur les créatures appelés par toi à l'existence,qu'il gouverne(διέπω) le monde (κόσμος) avec piété et justice..."(9:1-3).

En des textes tels que ceux-là,Israël a énoncé sa foi en une alliance entre la nature et l'homme,fondée par Dieu, donnée par lui. C'est cette alliance qui justifie à la fois le travail de l'homme et l'appel à la bénédiction de Dieu,dans la ligne de Deutéronome 28:11,cité ci-dessus(2).

-d- Dire que la διαθήκη est de l'ordre du don,c'est également dire que la nature est déjà grâce. On sait que la théologie occidentale a été parcourue par le problème de la difficile articulation entre la nature et la grâce. Les noms d'Augustin et de Pélage,d'Occam et de Luther,et,dans une mesure moindre, de Brunner et de Barth,désignent quelques temps forts de la préoccupation théologique en ce domaine.

Ce problème reste assez latéral par rapport à mon propos d'ensemble. Je peux donc me contenter d'une courte mise au point à son sujet. Le malentendu qui plane sur les rapports de la nature et de la grâce me paraît avoir sa source principale dans le double regard que la théologie porte sur la nature(3), selon qu'elle la considère dans l'éclairage de la création ou de la sotériologie.

Augustin,qui s'est dressé contre Pélage, s'est également dressé contre le manichéisme. Et c'est le même Luther qui confessait sa foi au Dieu créateur comme je l'ai rappor-

---

1) Maillot et Lelièvre,I,p.61,n.1.
2) Voir ci-dessus,section -b-, et voir Dt 26:15.
3) Voir ci-dessous,VIII,4.

té (1) et qui énonçait:

> "Il n'y a dans la nature que l'acte de concupiscence à l'égard de Dieu"(2).

Ni Augustin,ni Luther n'entendent dans les deux cas la nature dans le même sens. D'un côté,ils la réfèrent à la création,de l'autre à la sotériologie.

Au point où nous en sommes,c'est dans le premier éclairage que nous devons considérer la nature. Et il est alors possible d'exprimer que,comme don du Créateur à l'homme, elle est grâce,c'est-à-dire bienfait,oeuvre belle et bonne,sollicitude du Créateur pour sa créature(3). Le refrain de Genèse 1,"Dieu vit que cela était bon",exprime précisément cela,de même que l'exultation d'Adam en présence d'Eve,ou celle du Psalmiste qui contemple les cieux (Ps 8) ou encore celle de cet autre Psalmiste qui considère avec émerveillement l'ensemble des créatures (Ps 104).

Ce n'est donc pas seulement d'une nature qui "préfigure" la grâce qu'il est question ici(4). Mais c'est d'une nature qui a sa source dans la grâce,qui en procède et qui en vit. Le thème du Dieu créateur signifie qu'au commencement de toutes choses se trouve la Dieu de l'Alliance de grâce. Le thème du Dieu providence ajoute que le déroulement général et particulier de la συνθήκη est voulu,gardé,finalisé par cette même grâce de Dieu. Recevoir la nature comme don de Dieu,c'est donc la recevoir comme grâce,ainsi que l'exprime encore Luther quand il écrit:

> "Je crois que Dieu m'a créé,ainsi que toutes les créatures. Il m'a donné et me conserve encore aujourd'hui un corps et une âme,des yeux,des oreilles et tous mes membres,la raison et tous les sens. En outre,il me donne,tous les jours et abondamment, des vêtements et des chaussures,le manger et le boire...Il fait tout cela par sa pure et divine bonté et sa miséricorde paternelle,sans aucun mérite de ma part et sans que j'en sois digne"(5).

-e- L'alliance naturelle comme loi.

Que la nature soit grâce du Créateur pour l'homme implique en même temps l'ordre de respecter cette grâce, c'est-à-dire la loi comme limite dans laquelle la grâce est reçue. L'homme qui reçoit la nature comme bienfait se voit interdire d'en mésuser,ce qui serait le cas s'il se comportait à son égard comme un seigneur et maître. En ce domaine aussi,la loi est "chemin du salut" et "ordre de la grâce".

Le récit de Genèse 2 évoque la luxu-

---

1) Ci-dessus,-c-.
2) Luther,"Oeuvres",I,p.97.
3) Cette définition de la grâce n'est pas non plus celle qui a cours dans la sotériologie: d'un côté,elle est don bienfaisant du monde,de l'autre,elle est pardon et renouvellement.
4) Comme Barth le déclare à plusieurs reprises: voir "Dogmatique",vol.10,p.154,165,312.
5) Luther,"Petit Catéchisme",p.173.

riance du jardin confié à l'homme: les arbres sont "attrayants et bons à manger" (2:9); le fleuve d'Eden se ramifie en quatre bras qui entourent le monde,l'enrichissant et le rendant fertile (2:10-14)(1). Mais ce bienfait est assorti de l'ordre destiné à le respecter: l'homme se voit chargé de cultiver et de garder la terre (2:15), tandis que l'arbre interdit lui rappelle la limite créaturelle qu'il ne pourra franchir(2). La grâce de la συνθήκη ne va pas sans la loi de la συνθήκη.

La maîtrise de l'homme sur la terre, dont parle Genèse 1,n'équivaut nullement à un "laisser faire" inconditionnel. Elle est au contraire une maîtrise soigneusement maîtrisée par la vocation,et donc une maîtrise responsable. C'est par le respect de sa qualité d'être-image,d'être qui renvoie au delà de son être,d'être non clos,que l'homme du sixième jour exercera sa domination,-- et non en conquérant son autonomie par la domination.

L'alliance noachique,en Genèse 9,renouvelle le don de la nature à l'homme,et comporte en même temps la loi visant à respecter le don, à savoir: l'interdiction de la violence meurtrière (9:3-6).

La loi mosaïque,elle aussi,indique que la συνθήκη est protégée par divers impératifs. L'homme n'est pas autorisé à se comporter à l'égard de la terre et des animaux comme s'il en était le maître absolu. De même qu'il doit respecter le repos de son prochain,il doit respecter le repos de l'animal (Ex 20:10; 23:12) et celui de la terre (Ex 23:10-11; Lév 25:1-7)(3). La législation relative aux dîmes et aux prémices lui rappelle que la terre et ses biens appartiennent à Yahvé,et donc qu'il n'en est propriétaire que de manière seconde,dérivée(4).

A partir de textes tels que ceux-là,il est permis de penser que l'apport le plus immédiat de la théologie chrétienne aux préoccupations écologiques contemporaines consiste dans ce rappel que la nature est grâce et,dès lors,que l'homme rencontre ici une limite salutaire. C'est celle qui est exprimée notamment par le Psaume 24:

> "Au Seigneur la terre et ses richesses,
> le monde et ses habitants!
> C'est lui qui l'a fondée sur les mers
> et la tient stable sur les flots" (v.1-2).

En citant ces versets,T.S. Derr ajoute ce commentaire:

> "Les êtres humains ne sont pas propriétaires dans ce sens,ils sont plutôt les gérants engagés par Dieu,les économes,les régisseurs ou,selon la métaphore du Nouveau Testament,les 'stewards',les intendants"(5).

Il s'agit principalement de cette double affirmation positive: que l'homme reçoit la terre et ses fruits comme une grâce de son Créateur et qu'il est responsable de l'utilisation qu'il en fera. Mais elle implique une double affirmation négative: que l'homme vit du don et non de l'accaparement et que,par conséquent,tout comportement qui brise la relation de grâce inaugurale constitue la mise en péril des relations entre l'homme et la nature(6).

---

1) Voir von Rad,"Genèse",p.77-78.
2) Voir ci-dessous,VII,4,-g-.
3) Voir Franzioni,p.35-59 et Derr,p.147-158.
4) Voir de Vaux,II,p.244-246 et 276-277,ainsi que Eichrodt,I,p.152-154.
6) Voir les lignes parfois sévères,mais certainement toniques,de J.Ellul,p.138-141 et 146-156.
5) Derr,p.151.

3//- La valorisation du sensible.

Dans l'éclairage des textes qui précèdent,il est aisé de comprendre que l'Ancien Testament ait résolument valorisé le "monde sensible". On peut même énoncer que le livre de la foi d'Israël apparaît comme un livre "peu spirituel" en regard de nombreux écrits du monde asiatique ou même de certains philosophes grecs. On a d'ailleurs relevé souvent le clivage entre la perspective hébraïque et la perspective platonicienne ou néo-platonicienne du monde naturel(1). Quelques brefs repères suffiront à clicher ceci.

-a- Pour l'Ancien Testament,la nature n'est pas divine,ni dans le sens d'une émanation (sens platonicien et néo-platonicien),ni dans le sens panthéiste des religions naturalistes, ni dans le sens d'une participation des êtres et des choses au Logos universel (sens stoïcien). Et pourtant le monde est beau et bon. Tel est le verdict répété de son Créateur dans Genèse 1. Tel est le langage de plusieurs psalmistes(2). La création elle-même chante son Auteur,comme le disent,par exemple,les Psaumes 89 et 145 (3).

Distinct de Dieu,le monde naturel n'est pas mauvais. Il n'est pas une dégradation du céleste. Il est l'oeuvre bonne de son Créateur. C'est pourquoi le second récit de création s'achève par la jubilation de l'homme (Ge 2:23). C'est pourquoi aussi l'Ancien Testament célèbre la beauté de l'homme et de son apparence physique (4),la beauté du soleil (5) et de la lune (6). Le Psaume 104 est ici un témoignage impressionnant de l'admiration portée par le croyant à l'oeuvre du Créateur.

---

1) Voir notamment Tresmontant,"Essai",p.56-71 et Derr,p.28-31,185-188.
2) Psaumes 8,19:1-7,104,136:1-9. Voir encore Qoh 3:11; 7:29;Jér 10:12-16. Voir aussi Jacob,p.120; von Rad,"Théologie",I,p.311-318; Goldstain,p.35-36.
3) Ps 89:6 et 145:10. Voir Es 42:10-12. Voir von Rad,"Théologie",I,p.313-314.
4) Ge 6:2; 12:11; 24:16 ; 39:6.
5) Ps 19:6.
6) Cant 6:10.

-b- Ce n'est pas seulement la beauté du monde naturel que célèbre le Psaume 104,c'est aussi la sagesse qui s'atteste dans son ordonnance.

> "Que tes oeuvres sont nombreuses,Seigneur!
> Tu les as toutes faites avec sagesse(בְּחָכְמָה),
> La terre est remplie de tes créatures" (v.24).

Et le Psalmiste épelle,dans son poème,la diversité des êtres: le ciel,demeure de Dieu,d'où il envoie ses messagers(v.2-4),la terre fondée sur le chaos maîtrisé (v.5-9), le foisonnement des vivants, abreuvés par la pluie et les sources (v.10-18),le soleil et la lune, dont le service consiste à présider aux temps (v.19-23),la mer et ses habitants innombrables,parmi lesquels le redoutable Léviathan rendu inoffensif (v.25-26),la providence universelle enfin,c'est-à-dire la maîtrise souveraine du Créateur sur ses créatures (v.27-30).

La sagesse: elle se laisse voir encore dans l'ordre régulier et durable du monde naturel,comme le répète Jérémie:

> "J'ai fait alliance avec le jour et la nuit,
> et j'ai établi l'ordre(חֻקֹּת =les lois) du ciel et de la terre" (Jér 33:25)(1),

et comme l'illustre le récit de l'alliance noachique:

> "Tant que la terre durera,
> semailles et moissons,
> froid et chaleur,
> été et hiver,
> jour et nuit,
> jamais ne cesseront" (Ge 8:22).

La littérature sapientielle d'Israël développera abondamment cette veine(2). Et la Sagesse de Salomon verra dans le monde naturel l'attestation de l'amour de Dieu:

> "Tu aimes tous les êtres
> et ne détestes aucune de tes oeuvres:
> aurais-tu haï l'une d'elles,tu ne l'aurais pas créée.
> Et comment un être quelconque aurait-il subsisté,si toi tu ne l'avais voulu,
> ou aurait-il été conservé sans avoir été appelé par toi?
> Tu les épargnes tous,car ils sont à toi,
> Maître qui aimes la vie (δέσποτα φιλόψυχε),
> et ton esprit incorruptible est dans tous les êtres"
> (Sg 11:24 à 12:1).

-c- L'Ancien Testament connaît pourtant une chute(3),comme le platonisme et le néoplatonisme. Mais ce n'est pas

1) Voir aussi Jér 5:24; 8:7; 31:35-36 et ci-dessus,VI,2,-f-.
2) Voir von Rad,"Israël",p.162-168 et 170-195.
3) Voir ci-dessous,VIII,9: "la symbolique de la chute".

la chute de l'intelligible dans le sensible,ni de l'Un dans le multiple. Le livre de la Genèse distingue avec soin entre la création et la chute: celle-ci est un "accident" qui survient dans la création et l'affecte tout entière,mais elle n'est pas la création elle-même. Selon l'Ecriture hébraïque,la chute est éthique et religieuse,mais nullement ontologique. C'est pourquoi,même après cette chute,on pourra continuer à célébrer la beauté,la sagesse,l'excellence du monde naturel.

Dès lors,ce n'est pas par le détachement et l'élévation que l'homme se sauvera. Au contraire,que ce soit dans Genèse 3 ou dans Genèse 11,la chute est chaque fois caractérisée par un désir d'élévation: c'est le désir de rejoindre Dieu qui est la faute. C'est pourquoi l'homme faillible et failli est sans cesse exhorté à obéir à Yahvé au ras de son existence sensible,terrestre et quotidienne. La "Thorah",dans ce sens,indique bien le "lieu" du salut par son souci d'encadrer et de valoriser la vie concrète.

-d- La valorisation du sensible apparaît encore dans celle de l'amour sexuel. L'Ancien Testament se garde de le péjorer en le ramenant au rang des péchés de la chair ou des besoins incompressibles auxquels il faut bien consentir. Il se garde d'ailleurs tout autant de le promouvoir au rang des voies d'accès à la divinité. Ni sacrement du numineux,ni sacrement du démoniaque,l'amour sexuel est pleinement justifié au niveau terrestre, à la fois comme joie-plaisir (Ge 2:23-24) et comme participation au devenir de la vie (Ge 1:28).

La Bible est probablement le seul "livre sacré" -- c'est-à-dire sur lequel se fonde une religion -- qui inclue un poème comme le Cantique: un chant sans repentir et sans honte de l'amour érotique. Ce poème signifie que l'amour érotique est pleinement justifié comme don du Créateur. Ici,ce n'est pas seulement le "sensible" qui est reconnu et valorisé,c'est même le "sensuel",l'émoi amoureux,le transport d'admiration et d'enthousiasme,l'attirance sensuelle que l'être humain vit dans son corps(1).

-e- Dans la ligne de la valorisation de

1) Cette interprétation du Cantique n'est évidemment ni la seule possible,ni même la plus traditionnelle. Elle est pourtant,je crois,la base de toute autre. Voir à ce propos les pages lumineuses de D.Lys,"Le plus beau chant de la création",Le Cerf, Paris,1968,p.31-55.

l'amour sexuel,on peut ajouter la valorisation du singulier et de l'épisodique. Quand on lit l'Ancien Testament,on est frappé par les répétitions monotones des noms de personnes,de lieux géographiques,des généalogies,des datations,des faits historiques. Tresmontant parle à ce propos du "scandale par excellence pour l'intelligence hellénique"(1). Pour celle-ci,en effet,la vérité est universelle,intemporelle et nécessaire. Pour l'Ancien Testament,au contraire,la vérité est historique,c'est-à-dire liée aux réalités concrètes de ce monde. Ceci explique que l'Ancien Testament ignore les concepts globalisants et abstraits que sont ceux de φύσις ou de κόσμος (2),et leur préfère les désignations plurielles: l'idée de totalité est obtenue ainsi par addition plutôt que par abstraction.

On comprend que l'Ancien Testament ignore ce que les Grecs nommaient "métaphysique". Mais il y plus: il ignore même la logique,la physique et l'éthique,si l'on veut entendre par ces termes ce qu'ils signifient dans l'univers mental hellénique,à savoir les principes du discours,les lois de la nature et les règles de la conduite(3). Dans l'Ancien Testament,la parole aussi bien que la nature (y compris ses régularités) et la conduite morale sont de l'ordre de l'événement daté,circonstancié,singularisé.

L'Ancien Testament ne connaît guère le type de réflexion qui s'atteste dès les présocratiques: la réflexion qui prend recul par rapport au sensible immédiat au profit des généralisations abstraites.

-f- La seule veine philosophique qui,dans la Grèce antique,ait résolument valorisé le sensible est l'épicurisme. Mais cela ne suffit pas pour l'apparenter à l'Ancien Testament. Car l'épicurisme ne valorisait pas tant les objets sensibles que le sujet de la sensation. La sensation lui apparaissait comme critère de vérité,tant dans l'ordre du discours que dans celui des explications physiques et des choix éthiques. Ce n'est pas du tout en ce sens que l'Ancien Testament valorise le sensible. Il ne fait nullement du sensible le critère de la vérité. Pour l'Ancien Testament,le critère de la vérité est la parole et l'action de Dieu. Cela signifie que le monde sensible n'a pas sa vérité et sa valeur en lui-même et en lui seul. La valeur du sensible,c'est qu'il est don du Créateur,signe de sa présence,parabole de sa volonté et de sa fidélité. Epicure commence par "dédiviniser" le monde; l'Ancien Testament aussi. Mais Epicure vise l'autonomie de l'homme et c'est

---

1) Tresmontant,"Essai",p.70.
2) Voir ci-dessus,V,6,-b-.
3) Il faudrait préciser pourtant que la littérature sapientielle de l'A.T. donne lieu à une émergence de rationalité et d'universalité qui s'apparente à celle des Grecs. Encore une telle remarque ne peut-elle être forcée. Voir à ce sujet von Rad,"Israël",p.230-231.

pour l'obtenir qu'il renvoie les dieux dans leur lointain empyrée. Au contraire,l'Ancien Testament désacralise la nature pour la rendre transparente à Dieu,pour la lui restituer en quelque sorte. Il refuse tous les seigneurs et toutes les divinités immanentes, -- mais au nom du Seigneur de l'Alliance. Et ce seigneur n'est certes pas l'homme! Epicure fait de l'homme,plus qu'aucun de ses devanciers ou de ses contemporains,la mesure de toutes choses. Or ceci est inconcevable pour l'Ancien Testament,où c'est Dieu seul qui est la mesure et du monde et de l'homme. Pour l'Ancien Testament,la sensation n'est donc pas critère,c'est-à-dire prise de l'homme sur les choses, elle est "don".

4//- La valorisation de la science.

Que la théologie chrétienne doive prendre très au sérieux les rapports entre l'homme et la nature,comme je l'ai indiqué plus haut (§1),découle de l'énoncé de la foi selon lequel la διαθήκη fonde la συνθήκη . Plus précisément: Dieu donne le monde naturel à l'homme (§2) et,dès lors,celui-ci peut accueillir ce monde naturel comme l'oeuvre bonne et belle du Créateur (§3). Nous pouvons ajouter ici: l'homme est autorisé et invité à faire du monde naturel sa maison. Et cela signifie en premier lieu qu' il est autorisé et invité à la connaître. C'est donc aussi l'activité scientifique qui se trouve fondée dans la διαθήκη. Il est vrai qu'elle en reçoit également sa principale limitation,et j'y reviendrai. Mais,avant de parler de celle-ci,il faut bien voir que la connaissance de la nature fait partie du don de la nature.

-a- On l'a surabondamment répété: la Bible n'est pas un ouvrage scientifique,au sens,du moins,que les modernes donnent à ce mot. Quand on déclare cela,on veut principalement exprimer trois constats:

1°) La Bible ne vise pas la connaissance du monde naturel: son intention n'est donc pas scientifique.

2°) Elle ne se soumet pas aux critères d'exactitude qui qualifient l'intention scientifique,elle ne les connaît même pas: sa méthode de description des faits n'est donc pas non plus scientifique.

3°) Son champ d'attention déborde largement celui des sciences puisqu'elle entend dire le rapport du monde et de l'homme à Dieu:

son concernement n'est pas non plus scientifique.

-b- Mais,de ce que la Bible n'est pas un ouvrage scientifique au sens que je viens d'indiquer,on ne peut nullement conclure qu'elle ignore ou méprise la science. On peut même énoncer paradoxalement: la Bible est un ouvrage non scientifique plein de science. En affirmant cela,il va sans dire que je n'entends pas raviver les querelles du concordisme ou celles de la mainmise théologique sur les sciences. Je veux seulement répéter que l'Ecriture de l'Ancien et du Nouveau Testament se révèle extrêmement attentive aux faits singuliers et au monde sensible de l'expérience terrestre.

Le récit de création qui ouvre la Genèse prend l'allure d'un inventaire de l'ensemble du créé,-- inventaire assurément fort sommaire,mais qui répond déjà à un souci de classification des êtres(1).

> "Il contient sous forme concentrée l'essence du savoir des prêtres",

déclare von Rad. Et le même auteur ajoute:

> "Il n'y a rien là qui sente l''à peu près'; tout est médité, soupesé,et doit être accueilli avec précision. Il est donc faux d'y voir -- même dans le détail -- quelque rudiment archaïque à demi mythologique...Ce qui est dit ici veut être tenu pour vrai et pour exact,tel que c'est dit".

Ce récit nous livre"la science de l'époque sur l'état originel du monde"(2).

Le Psaume 104 constitue,lui aussi,un inventaire sommaire de l'ensemble du créé. Lui aussi reflète nettement la connaissance scientifique d'un certain temps et d'un certain milieu.

> "C'est une nature ordonnée,rangée et obéissante",

qui nous y est présentée,notent Maillot et Lelièvre(3).

---

1) Voir Rogerson,p.21-22.

2) G. von Rad,"Genèse",p.43-44. Emmanuel (p.111) écrit ceci:"Ce qui étonne le lecteur du premier chapitre de la Genèse,c'est son réalisme. Au temps où l'imagination de l'homme,à la poursuite du merveilleux,produisait des fantômes et des chimères,des êtres monstrueux,hybrides,extravagants,au temps où l'on inventait des lions ailés et des dragons,où l'on croyait aux esprits et aux revenants,voici une page d'une vérité totale. La nature n'est ni embellie,ni transformée,ni interprétée. Le tableau présenté par l'Ecriture est d'une exactitude rigoureuse". -- Les considérations et citations qui précèdent induisent à professer une prudente réserve à l'égard des compréhensions allégoriques ou symboliques de l'Ecriture en général,des récits de création en particulier. Le projet d'exégèse "littérale" annoncé par Augustin,Luther et Calvin est conforme au respect "naïf" du texte biblique,même si ces auteurs ne s'y sont pas toujours tenus scrupuleusement,et même si les instruments exégétiques dont ils disposaient les exposaient parfois à quelque fruste "fondamentalisme".

3) Maillot et Lelièvre,III,p.35.

On peut en dire autant des poèmes de création du livre de Job (38 à 42:6): les descriptions des animaux, en particulier(1),attestent une observation attentive du monde naturel et donc l'existence en Israël d'une science de la nature(2). Dans le même contexte,on trouve,par exemple,des rudiments de science météorologique. En 38:31-35,les mouvements des constellations astrales sont reliés à des phénomènes atmosphériques. Il s'agit de constellations qui apparaissent dans les ciels d'automne et annoncent le retour de la pluie. Le verset 36 nomme deux animaux réputés pour leur "science" météorologique: l'ibis,qui passait pour annoncer les crues du Nil,et le coq,qui passait pour annoncer les pluies automnales(3).

La littérature sapientielle est d'ailleurs pleine de cette sorte de science qui consiste à observer le monde (naturel ou social) pour en déduire un savoir-vivre avisé(4). Deux exemples suffiront ici:

> "Le vent du Nord enfante la pluie,
> un visage furieux engendre un langage trompeur"(Pr 25:23).

> "Va vers la fourmi,paresseux!
> Considère sa conduite et deviens sage.
> Elle n'a pas de surveillant,
> ni de contremaître,ni de patron.
> En été,elle assure sa provende,
> pendant la moisson,elle amasse sa nourriture" (Pr 6:6-8).

Pour sa part,Qohéleth souligne explicitement l'importance de l'observation du monde naturel et social,afin de pouvoir ajuster son comportement sur la réalité (1:12-18). Le même auteur nous livre également une réflexion sur l'ordre temporel des choses,c'est-à-dire sur les alternances régulières qui président aux actions des hommes. On ne peut tout faire n'importe quand, il y a des opportunités à saisir et donc un "ordre du temps" à connaître (3:1-8).

-c- Qu'il existe dans l'Ecriture biblique une "science" de la nature comporte quatre principales implications.

---

1) Voir Job 38:39 à 39:30 et 40:15 à 41:26.
2) Voir von Rad,"Israël",p.138-139. On consultera également des textes tels que Sir 42:15 à 43:33 et Sg 7:15-22.
3) Pour l'interprétation de ce verset,je suis E.Dhorme,"La Bible,Ancien Testament", vol.II,Gallimard (Pleiade),Paris,1959,p.1334-1335 et S.Terrien,"Job",Delachaux et Niestlé,Neuchâtel et Paris 1963,p.252,n.5. La traduction reste cependant douteuse: voir l'évocation des difficultés qu'elle soulève in H.H.Rowley,"The Book of Job", Marshall,Morgan and Scott,London 1980 (2ème éd.),p.246.
4) Voir von Rad,"Israël",p.133-168.

La première est <u>la désacralisation du monde</u>(1).

L'épisode de la tour de Babel (Ge 11:1-9) signale qu'il existe,au-delà de ce monde,un domaine auquel l'homme n'a pas accès parce qu'il est la demeure de Dieu. De nombreux Psaumes nous parlent des "cieux" comme du lieu où réside Yahvé et d'où il gouverne le monde(2). Mais,précisément,ce lieu n'appartient pas au monde naturel. Il est significatif que les récits de création de la Genèse ne l'incluent pas parmi les créatures divines. La voûte céleste apparaît comme une frontière qui sépare le monde naturel du monde divin:

> "Tu déploies les cieux comme une tenture",déclare le Psaume 104 (3).

En deçà de cette frontière se trouve la création de Dieu. Elle n'est divine,ni même sacrée. Le récit de Genèse 1 accumule plusieurs notations qui désacralisent la nature. C'est ainsi que la lumière,objet fréquent d'un culte en Orient,est soustraite au divin: elle est créature(4). La germination est confiée au pouvoir de la terre:elle ne dépend pas des divinités chtoniennes(5). Les astres ne peuvent plus être l'objet d'aucune adoration; ils sont appelés à l'existence pour servir,c'est-à-dire produire de la lumière et ordonner le temps(6). Aucun animal n'est privilégié pour être objet d'un culte: tous sont des créatures. Même les monstres marins sont démythologisés,puisqu'ils sont rangés au nombre des animaux aquatiques(7). Le pouvoir de fécondité est lié à la bénédiction divine,tant pour les animaux que pour l'homme: par là,la vie est assurément conçue comme don de Dieu et,comme tel, devra être protégée (Ge 9:4-6). Mais la fécondité n'est pas une oeuvre divine,elle est exclusivement terrestre(8). Enfin,il faut ajouter que la sexualité humaine elle-même n'est en aucun cas voie d'accès à la divinité,elle est tournée vers la terre et sa maîtrise; elle n'est donc pas liée à un culte(9).

Dans le <u>Psaume 19</u>,les versets 5c à 7 sont

---

1) Voir Derr,p.28-31,94-96 et ci-dessous,VIII,5.
2) Voir Beaucamp,"La Bible",p.63-69,81-83 et Eichrodt,II,p.186-209.
3) Verset 2b: יְרִיעָה =tapis,rideau,couverture.
4) Voir Auzou,p.169.
5) Ibid.,p.176-177.
6) Ibid.,p.180.
7) Ibid.,p.183.
8) Ibid.,p.184.
9) Dans son étude minutieuse de la louange cosmique en Israël,Girard observe que, dans l'A.T.,c'est l'homme qui invite la nature à célébrer Yahvé. Girard estime qu'il s'agit là d'un apport spécifique d'Israël (p.138,144-145). L'intérêt de cette remarque pour mon propos réside en ceci que,dans les textes de louange cosmique (surtout Ps 148 et Dan 3:57-90),ce n'est pas la nature qui entraîne l'homme vers Dieu,mais plutôt l'homme qui invite la nature à se tourner vers son Créateur. On pourrait parler ici d'une sorte de "naturalisme retourné".

consacrés au soleil. Les images employées à son sujet laissent penser à un emprunt aux mythologies égyptienne ou babylonienne(1). On y trouve en effet le thème du Dieu-Soleil qui passe la nuit dans les bras de sa bien-aimée,la mer,puis qui sort victorieux,chaque matin,du chaos aquatique(2). Mais,dans le Psaume 19,pas plus que dans le Psaume 104 ou dans Genèse 1,le soleil n'est une divinité. C'est Dieu qui lui assigne sa place et sa mission. On peut dire, avec A.Weiser,que notre psalmiste reprend la poésie mythologique, mais en la transvaluant au profit de la foi au Dieu créateur(3).

L'exemple du Psaume 104 est également frappant,quand on le compare à l'hymne au soleil (=Aton) d'Aménophis IV, pharaon égyptien,avec lequel notre Psaume présente d'étroites affinités(4). Mais le soleil cesse d'être un dieu dans le poème hébraïque,de même que l'élément aquatique primordial se voit,lui aussi, référé à la maîtrise de Yahvé. Nous sommes donc en présence d'une dédivinisation de la nature.

A propos de la mystique de la fécondité, Israël s'est également démarqué par rapport à la sacralisation naturiste ambiante. Plusieurs textes du Deutéronome (5) laissent entrevoir les dangers de l'abondance et de la luxuriance du sol. Ces dangers sont principalement au nombre de trois:

1°) l'ingratitude à l'égard de Yahvé et de ses délivrances historiques;

2°) l'auto-satisfaction,c'est-à-dire l'accaparement du mérite de l'abondance;

3°) l'idolâtrie,le culte des divinités de la fécondité.

Dans les trois cas,il s'agit d'une perte du rapport entre la terre et Yahvé,et de la recherche de la fertilité naturelle pour elle-même. On sait qu'Israël rencontra,dans la Palestine investie,des cultes de la fécondité. Le Baal cananéen était un dieu de la terre. La religion cananéenne était une religion naturiste,c'est-à-dire qu'elle sacralisait la nature,divinisait certains de ses éléments et leur rendait un culte visant à assurer leur fécondité(6).

---

(1) Voir Auzou,p.86.
(2) Voir Weiser,p.199 et Auzou,p.34-35.
(3) Weiser,p.199-200.
(4) Voir Auzou,p.44-46; Maillot et Lelièvre présentent des extraits de l'hymne égyptien mis en parallèle avec le Psaume 104 (III,p.31-33).
(5) Voir "Naissance du monde",p.175-184; A.Lods,"Israël des origines au milieu du VIIIème siècle",A.Michel,Paris,1949,p.95-170; M.Noth:"Histoire d'Israël",Payot, Paris,1954,p.150-173. On doit ajouter que l'influence de la religion naturiste babylonienne s'est également exercée sur Israël à partir de l'exil: voir Eichrodt,II,p.115-116.

C'est en raison de cette menace de contamination naturiste qu'Israël est sommé d'adopter une attitude d'impitoyable séparation à l'égard des populations cananéennes. Le célèbre récit du Carmel, dans le cycle d'Elie (I Rois 18), est le témoin le plus connu de cette attitude intransigeante d'Israël. Mais la loi répercute le même souci(1), de même que la lutte des prophètes contre les "hauts lieux" et contre les "idoles"(2).

Ces diverses attestations d'un refus d'une sacralisation de la nature ne signifient pas que le peuple hébreu ait perçu la nature comme "profane", à la manière de la science moderne(3). Mais elles signifient que le monde créé ne comporte pas de zones soustraites à la maîtrise de l'homme, à son action et à son observation. On a certainement quelque raison de faire remonter à l'Ancien Testament une attitude d'esprit qui favorise l'essor scientifique, -- en ceci au moins que le monde naturel y est désacralisé et donné à l'homme(4).

-d- J'en arrive à la deuxième implication annoncée. Toute science, quelque fruste et archaïque qu'elle soit, dégage et formule des régularités phénoménales. Cela vaut aussi pour la "science" que l'on trouve dans l'Ecriture biblique. Ce n'est pas que la nature fut, par elle-même, réputée stable et constante. Mais Dieu la maintient telle(5).

Le monde est ordonné et l'homme est capable de percevoir cet ordre. En plus des références à Genèse 1, à l'alliance noachique, à Job et au Psaume 104 que j'ai déjà évoquées, on peut faire état ici de ces curieux textes qui personnifient la sagesse divine. Il s'agit de Job 28, Proverbes 8 et Siracide 24(6).

---

(1) Voir von Rad, "Théologie", I, p.201.
(2) Voir de Vaux, II, p.107-113.
(3) Voir ci-dessous, VIII, 6. Qu'il existe un sacré "pré-théologique" en Israël ne peut cependant être ignoré: voir Eichrodt, II, p.118-120 et Girard, p.133-136. André Caquot a récemment plaidé pour une redécouverte du sacré dans l'A.T.: "Le sacré dans l'Ancien Testament", in P.L., 1980/1, p.3-15. Il écrit notamment: "Le courant actuel de désacralisation est foncièrement infidèle à un aspect important de la tradition biblique" (p.14). Et il rappelle que l'expérience du sacré "n'a certainement pas peu contribué à humaniser le vieil animal" (p.15). Le mérite de Caquot est d'attirer l'attention sur la littérature cultuelle d'Israël. Par contre, il passe complètement sous silence la réforme deutéronomique et la littérature prophétique ou apparentée, pour ne rien dire des écrits de Sagesse.
(4) "Il est indiscutable que l'A.T. donnait par avance, de même que le N.T., une justification à la civilisation scientifique" (Maillot et Lelièvre, I, p.61). Estimation qui appellerait au moins des nuances importantes, mais qui, globalement considérée, ne peut guère être contestée.
(5) Voir ci-dessus, VII, 3, -b-.
(6) Voir von Rad, "Israël", p.169-206.

De tels textes témoignent du fait que la sagesse d'Israël ne s'est pas bornée à relever des régularités sectorielles dans la nature et dans la société. Elle a postulé un ordre essentiel et l'a personnifié. La Sagesse est une créature de Dieu,mais une créature privilégiée et unique,associée à l'oeuvre créatrice et même antérieure à celle-ci. La Sagesse désigne ici un dessein,un plan,une pensée ordonnatrice,qui ont présidé à la mise en place de toutes choses et qui s'y laissent voir.

C'est dans la même veine que certains traits du premier récit de création doivent être relevés. C'est surtout l'expression "selon leur espèce" qui est ici frappante. Elle s'applique aux plantes (Ge 1:11-12) et aux animaux (Ge 1:21,24,25) (1). La vie,qui est foisonnante et expansive,est également ordonnée avec soin: les espèces sont distinctes,cloisonnées. Il n'y a pas de confusion possible dans la création de Dieu.

> "Cette distinction tirait avec soi quelque chose de stable et de permanent",note Calvin (2).

-e- Un troisième implication de cette "science biblique" est l'altérité du monde créé. Je veux dire que le monde apparaît comme une "nature",disposant de certains pouvoirs spécifiques. Le monde n'est pas divin: il est autre que Dieu. Et il est ordonné,c'est-à-dire qu'un ordre est inscrit en lui,un ordre durable,qui n'est pas une création "pointilliste" de Dieu,mais un pouvoir de cohérence et de vitalité confié aux êtres. G. von Rad l'exprime:

> "La notion de nature apparaît nettement", -- bien qu'il faille ajouter aussitôt:"Mais elle est expressément limitée par celle de créature"(3).

Dans le récit de création de Genèse 1, c'est la terre qui produit la végétation (v.12),disposant elle-même d'une sorte de pouvoir créateur:

> "Elle est appelée,dans cet acte créateur,à une participation maternelle pour laquelle elle reçoit un pouvoir",commente von Rad(4)

Et Calvin,à ce même propos,parle de "causes moyennes et inférieures", distinctes de la "cause première"(5),selon la terminologie scolastique. La terre dispose d'un pouvoir de causation,qui lui est con-

---

1) Sur cette expression לְמִינֵהוּ,voir l'étude détaillée et synthétique de P.Beauchamp, "Création",p.240-247.
2) Calvin,"Genèse",p.54.
3) G. von Rad,"Genèse",p.52.
4) Ibid.,p.51.
5) Calvin ,"Genèse",p.30.

féré par Dieu,assurément,et qui répond à son ordre,mais qui n'en est pas moins un pouvoir qui fait d'elle,en effet,une "nature",en un sens voisin de la φύσις grecque: un pouvoir d'auto-développement et d'auto-production. Ce pouvoir vient certainement de Dieu,mais il est distinct du pouvoir que Dieu exerce lui-même. Les scolastiques ne se trompaient pas en reprenant la vieille distinction d'Aristote entre une causalité première et une causalité seconde(1). Genèse 1 suggère bien que Dieu confère quelque chose de son pouvoir aux êtres qu'il a créés. Le thème du "prodige",dans l'Ancien Testament,induit la pensée vers une distinction entre une activité créatrice immédiate et une activité créatrice médiate de Dieu.

"Dieu besogne PAR ses créatures",dit Calvin(2).

On doit noter que les astres se voient à leur tour dotés d'une participation au pouvoir créateur: 1°) ils seront sources de lumière (mais sources en second,car la lumière les a précédés!),et 2°)ils sont sources de séparation temporelle (mais,à nouveau,sources en second,car la séparation fondamentale entre jour et nuit les a précédés!).

Enfin le thème de la "bénédiction", qui vaut pour les animaux et pour l'homme (v.22 et 28),a un sens voisin: Dieu confère un pouvoir de fécondité aux êtres animés qu'il a créés. La création se continue par les créatures elles-mêmes. Elle devient donc "nature",au sens de pouvoir d'engendrement qui, émanant de Dieu,est cependant différent du pouvoir immédiat du Créateur(3).

A propos des écrits de sagesse,von Rad note qu'ils postulent "une autonomie relative de l'ordre immanent des événements"(4). Et il précise:

> "Nous voyons plutôt ces maîtres...enseigner parallèlement les connaissances de l'autonomie des faits avec la foi à la toute-puissance de Yahvé,et même mêler ces enseignements. Ce qui a disparu,c'est la notion d'une existence baignant dans un ordre sacral qui l'entoure de toutes parts. Mais la foi en Yahvé n'en a subi aucun dommage. Elle s'est insérée dans une toute nouvelle forme de réalisme"(5).

J'aurai l'occasion de dire plus loin que cette "autonomie relative" des choses,leur altérité,ne signifie

---

(1) Je signalerai plus loin l'ambiguïté de l'expression "cause première": voir ci-dessous,VII,9,-d-.
(2) Calvin,"Genèse",p.30.
(3) Il va sans dire qu'en ces divers exemples (plantes,astres,animaux),Genèse 1 ne fournit aucune théorisation relative à "deux pouvoirs",à leur distinction et à leur conjonction. On peut seulement percevoir dans ces textes l'appréhension de la cohérence et de l'autonomie relatives du monde créé.
(4) von Rad,"Israël",p.73.
(5) Ibid.,p.75.

nullement la profanité du monde au sens des modernes(1). Ce qu'elle signifie,c'est que Dieu a instauré dans le monde des régularités et des chaînes causales constantes,qui peuvent faire l'objet d'une connaissance du monde différente de celle qu'on trouve dans l'animisme.

-f- Le quatrième trait que je dois relever,c'est précisément <u>la possibilité d'une connaissance du monde par l'homme</u>. Elle est probablement contenue déjà dans le thème de la domination du monde par l'homme,en tant que celle-ci signifie le don du monde à l'homme(2): le monde naturel est le "lieu",la demeure de l'homme,il y est chez lui et est invité à y vivre,à y agir,à y opter pour le bien, -- opérations qui postulent la connaissance des choses et des êtres.

De même,la "science" que nous avons trouvée dans l'Ancien Testament(3) n'apparaît jamais comme frauduleuse. Elle est au contraire très légitime en ce qu'elle permet à l'homme de connaître du même coup l'oeuvre de Dieu. C'est en rappelant à Job ce qu'il sait déjà,sa propre "science",que Yahvé l'amène à découvrir son action et son mystère. C'est en évoquant les régularités et la diversité du monde que le Psalmiste en vient à célébrer la grandeur de Dieu(4). Cette "science" n'est en aucun cas un "feu dérobé",mais tout à la fois une connaissance de la nature et une louange de son Créateur.

Dans le récit édénique de Genèse 2, l'homme se voit investi d'un pouvoir de domination des animaux (2: 19-20). Un tel pouvoir ne signifie pas seulement la maîtrise de l'homme et sa "différence anthropologique". Il signifie également une science du monde créé,car nommer c'est aussi connaître et ordonner.

La littérature sapientielle ira plus avant encore dans cette voie. Elle vantera l'intelligence de l'homme qui lui permet de connaître le monde et de s'y retrouver,de s'y tracer un chemin. Ainsi lisons-nous dans les Proverbes:

> "L'esprit fort cherche-t-il la sagesse? Il ne trouve rien; mais pour l'homme intelligent (נָבוֹן),la connaissance est aisée" (14:6).
>
> "Un coeur intelligent (נָבוֹן) acquiert la connaissance(דַּעַת),

---

1) Voir ci-dessous,VIII,6.
2) Voir ci-dessus,VII,2,-c-.
3) Voir ci-dessus,VII,4,-b-.
4) Voir Ps 8,104,147,148.

> et l'oreille des sages recherche la connaissance(דַּעַת)" (18:15).
>
> "Les pensées dans le coeur humain sont des eaux profondes, l'homme intelligent (תְּבוּנָה) y puisera" (20:5).

Cette littérature sapientielle ne connaît pas l'opposition des philosophes entre foi et raison. L'homme intelligent ou le sage ne sont nullement affranchis de la foi(1). Au contraire,c'est elle qui rend possible et profitable la connaissance du monde ,ainsi que l'expriment les formules du genre:

> "Le commencement de la sagesse,c'est la crainte de Yahvé" (Ps 111:10) (2).

G. von Rad fournit ici ce commentaire:

> "Ainsi Israël attribue à la crainte de Dieu,à la foi en lui, une fonction absolument essentielle pour la connaissance humaine. Tous ont sérieusement pensé que la connaissance de Dieu et de son règne était seule à placer l'homme dans un juste rapport avec les objets de sa connaissance et le rendait capable de poser avec le plus de compétence ses questions,de découvrir avec le plus de perspicacité les vrais rapports entre êtres et choses,de connaître mieux la réalité"(3).

Une <u>mentalité rationnelle</u> apparaît dans ces écrits: en congédiant radicalement le sacralisme naturiste,elle ouvre à l'observation immédiate,à l'enquête,à l'expérience et à la naissance d'un savoir non sacré,-- donc: non ésotérique(4).

Que la "crainte" de Yahvé constitue le seuil ou le principe (רֵאשִׁית,Ps 111:10) de la connaissance du monde et de nos relations correctes avec lui signifie bien évidemment que cette connaissance ne peut se déployer sur n'importe quel fondement,qu'elle est donc limitée(5). Mais,avant d'être limitée,elle se trouve d'abord rendue possible et souhaitable,elle est justifiée: la "crainte" de Dieu ouvre et fonde la connaissance.

Au reste,si l'homme peut connaître le monde naturel,c'est parce que celui-ci se donne à connaître. Il est interpellation,message destiné à l'homme. La conviction existe en Israël que le monde est réellement connaissable,non pas tant en raison des capacités du sujet connaissant qu'en raison du pouvoir d'éveil de l'esprit qui se trouve dans les choses, -- en tant qu' elles sont précisément signes et signaux de leur Auteur(6).

La création "instruit l'homme". Le Psaume 9 (v.2) déclare que le ciel "raconte" et que le firmament "annonce" leur Auteur. Le Psaume 97 (v.6) nous parle d'une"proclamation" des

---

1) Voir von Rad,"Israël",p.76.
2) Voir Prov 1:7; 9:10; 15:33; Job 28:28.
3) Von Rad,"Israël",p.84.
4) Ibid.,p.66-132 et 334-345.
5) Ibid.,p.338-342.
6) Voir Dubarlé,"Manifestation",p.42-47.

cieux. Job 12:7-9 est encore plus significatif:

> "Interroge donc les bestiaux,ils t'instruiront,
> les oiseaux du ciel,ils t'enseigneront,
> Cause avec la terre,elle t'instruira,
> et les poissons de la mer te raconteront.
> Car lequel ignore,parmi eux tous,
> que c'est la main de Yahvé qui fit cela?"

De même,la fourmi et d'autres animaux sont porteurs d'un message susceptible de rendre l'homme sage(1). Le monde n'est donc ni muet, ni opaque. Il se donne à connaître. C'est pourquoi encore,on nous dit que la Sagesse personnifiée,qui est la pensée ordonnatrice de Dieu(2),interpelle l'homme:

> "La sagesse,au dehors,va clamant,
> le long des avenues,elle donne de la voix.
> Dominant le tumulte,elle appelle;
> à proximité des portes,dans la ville,elle proclame"
> (Prov 1:20-21)(3).

La connaissance humaine de la nature est donc possible. Ce n'est pas une connaissance autonome,au sens de la science moderne. Ce n'est pas non plus une connaissance sacrale,au sens de l'animisme. Nous aurons à revenir sur la portée de cette double démarcation. Pour l'instant,il suffisait de noter qu'elle ouvre un espace à la science de la réalité.

-g- On rencontre pourtant dans l'Ancien testament le célèbre <u>arbre de la connaissance</u> qui,en provoquant la rupture entre l'homme et Dieu,semble bien porter une appréciation négative sur la science. C'est le récit édénique de Genèse 2 et 3 qui met en scène cet arbre(4).

La symbolique de l'arbre de la connaissance du bien et du mal a stimulé l'attention et l'imagination des exégètes(5),le principal problème consistant à savoir ce qui est désigné par le couple "bien et mal" (טוֹב וָרָע)(6). Ce problème,cependant,ne semble pas conditionner la signification fondamentale de l'arbre. Ce qu'indique ce dernier,c'est une limitation de la connaissance (ידע): l'arbre assigne à l'homme une position dans laquelle un connaître est interdit. Ce qui est capital ici,ce n'est pas l'objet de ce connaître,mais plutôt la limite créaturelle que l'arbre symbolise. L'homme se voit interdire une connaissance qui ne serait plus fondée sur la "crainte de Yahvé",c'est-à-dire sur le respect de la limite créaturelle.

En sorte que l'arbre ne symbolise pas l'interdiction de toute connaissance,mais plutôt l'interdiction de l'autonomie du connaître. Il est "au milieu de jardin" et il appartient donc au bienfait de la nature créée pour l'homme. Il est,comme tous les autres arbres,comme l'arbre de la vie,un don fait à l'hom-

---

1) Voir Prov. 6:6-9 et 30:24-28.
2) Voir ci-dessus,même paragraphe,-d-.
3) Voir encore Prov 1:24-31,33; 8:1,4; 9:3.
4) Ge 2:9 et 16-17; Ge 3:1-7,22.
5) Voir un bon inventaire des interprétations chez Goldstain,p.154-159.
6) Ou "bonheur et malheur",comme traduit la TOB.

me: le don de la limite,c'est-à-dire de l'état de créature(1).

Il n'est donc pas faux de voir dans l'arbre de la connaissance une mise en garde de la connaissance elle-même,de toute connaissance,y compris de celle que,de nos jours,nous nommons "science". Mais c'est une mise en garde salutaire,qui ouvre la porte à la connaissance en lui rappelant ses limites. L'arbre ne signifie pas que l'homme ne peut pas connaître,mais plutôt qu'il ne peut pas oublier les limites de sa connaissance,et partant, de son pouvoir.

-h- Les remarques bibliques qui précèdent ont pour objet de relever la valorisation de la connaissance qui se laisse percevoir dans les écrits de l'Ancien Testament. L'activité scientifique,qui vise à connaître la nature,est fondée dans la διαθήκη. C'est en effet parce que le monde est donné à l'homme, comme lieu de sa vie et de sa mort,de son travail et de sa peine, de sa joie et de sa crainte,comme son οἶκος ,que la science est non seulement permise mais encore possible et commandée.

Que la science puisse donner lieu à de graves méprises nous est également rappelé avec force. Mais ces méprises ne suppriment pas le don du monde naturel à l'homme. Elles restent contenues dans le don ,elles sont des méprises à son sujet ou à son encontre. Elles ne peuvent donc être plus importantes que lui. Tout ce que l'Ancien Testament nous dit à propos des limites de la science reste compris à l'intérieur du mandat divin.

Et davantage encore: s'il s'avère que les sciences et les hommes qui s'y adonnent ignorent les limites et les dangers de transgression,on n'en peut déduire que leur démarche serait par là annulée. Même autonome,même ignorante de son fondement,la science garde son objet. Car ce n'est pas elle qui le fait advenir. Il est la création de Dieu,et dès lors il existe,"il se démontre lui-même",comme dit Barth(2).

Il est possible qu'à ce point la théologie chrétienne dise à la science un "oui" plus grand que celui qu'elle peut se dire à elle-même. Quand cela se produit,il arrive que la science s'en offusque et accuse une nouvelle fois la théologie d'annexionnisme. Et l'homme de science rappelle qu'il se passe fort bien des approbations théologiques (trop ostensibles pour être pures!). Assurément,les choses peuvent se passer ainsi. Mais il peut aussi arriver que l'homme de science soit reconnaissant à l'égard de la théologie qui fonde et limite sa démarche(3). C'est qu'il per-

1) A propos de cet arbre,Luther parle d'"un signe matériel du service et de l'obéissance qu'il (l'homme) doit à Dieu" ("Genèse",p.98).
2) Barth,"Dogmatique",vol.11,p.216.
3) On note parfois que "les scientifiques dialoguent plus aisément avec les théologiens qu'avec les philosophes" -- Pourquoi? -- "Cela tient sans doute à ce que scienti-

çoit alors que l'objet de ses recherches n'est pas un territoire étranger à Dieu,qu'il est création de Dieu,et donc qu'avant que n'y flotte le drapeau du savoir y flottait déjà celui du don.

5//- Le rappel des limites de la science.

-a- La science est contemporaine de l'humain.

Si l'un des traits les moins discutables de l'humain est la technique(1),c'est en tant que "sachant-faire" que s'atteste l'homme, -- ou encore: en tant qu'il dispose d'une connaissance qui lui permet de manipuler et de modifier les matières. La science est déjà là avec ses deux pôles principaux: elle est toujours un savoir qui tend vers un faire et un faire qui appelle un meilleur savoir(2). Ces deux pôles sont aussi ses deux justifications majeures: la vérité et l'efficacité.

L'histoire de la science est celle d'une inlassable quête de vérité. En ce sens,il n'est pas abusif de parler d'une sorte de "spiritualité implicite" de la science(3). Elle est tension vers la vérité du monde. Car la science ne consiste pas seulement dans la transmission d'un acquis. Elle est conquête d'un acquis plus vaste.

> "La pensée scientifique connaît en permanence une sorte d'état militant"(4).

Cela s'applique au fait qu'elle est polarisée par la vérité à découvrir et à maîtriser. C'est ce qui distingue fondamentalement la science de la contemplation ou de l'admiration des choses(5). Elle ne se borne pas à observer: elle veut connaître mieux,percer les secrets,progresser dans l'inventaire des possibles,en susciter de nouveaux,remodeler le réel. Sa vérité est dynamique. Sa spiritualité

---

fiques et théologiens font référence plus directe à des faits,quelle que soit par ailleurs l'énorme différence entre l'expérience scientifique et les événements signifiants qui relèvent de la théologie" (L.Morren,"Liminaire",in Centre cath. des intellectuels français,"Chemins de la raison",Desclée de Brouwer,Paris,1972,p.5)

1) Voir Leroi-Gourhan,"L'homme et la matière",A.Michel,Paris,1971(2ème éd.),p.24.
2) Sur l'articulation entre science et travail,voir Habermas,"Connaissance",p.18 et ci-dessus,II,2,-b,7°.
3) Voir Dubarlé,"Approches",p.156-157; Leprince-Ringuet,p.211-224 et ci-dessus,II,2,-b-,6°.
4) Dubarlé,"Approches",p.157.
5) C'est aussi ce qui distingue la théorie scientifique du mythe. Voir à ce propos F.Jacob,in "Darwinisme",p.145-152.

est créatrice de découvertes nouvelles(1).

Par là,la science accroît la maîtrise de l'homme sur le monde naturel,proche ou lointain,distinct ou inhérent. Le savoir permet le faire. C'est le plus souvent en vue de ce "faire meilleur",d'une technique plus efficace,que la recherche se déploie(2). Cela est vrai même des sciences que l'on dit "naturelles",où le pôle vérité l'emporte assurément sur le pôle efficacité: elles aussi permettent de mieux comprendre l'homme et son milieu,et donc de les mieux respecter,de les infléchir ou de les guérir,de les accorder aussi.

Savoir mieux pour agir mieux: telle est la double justification de la science. Ce que Jacques Monod nomme la "performance"(3) s'étend aux deux pôles: c'est leur dynamisme interne,leur visée créatrice. Et c'est assurément à ce niveau que l'histoire de la science apparaît comme une formidable progression.

-b- Une formidable progression,oui(4). Mais une progression qui ne peut ignorer ses limites(5). Et une progression qui,de nos jours,se voit contestée en ses assises comme en ses effets(6). Or,à cet égard,<u>la théologie ne peut se montrer ni naïve,ni polémique</u>.

<u>Elle ne peut être naïve</u> au point d'ignorer les hypothèques qui pèsent sur la démarche scientifique en tant que quête de la vérité et en tant que domination de la nature. Il ne faudrait pas que la théologie se trouvât ici moins avisée que de larges couches du monde scientifique lui-même,qu'elle embouchât les "trompettes de la renommée" alors que les savants sont en pleine perplexité et qu'elle en vînt à baptiser hâtivement une science qui se cherche. La théologie ne peut pas ignorer les multiples inquiétudes qui frangent jusqu'à nos jours -- et surtout de nos jours!-- l'essor de la vérité et de l'efficacité scientifiques. Elle ne peut se montrer aveugle quand les philosophes soulèvent les questions de base: qu'est-ce que la vérité de la science? et qu'est-ce que connaître? qu'est-ce que la nature? à quoi tend notre pouvoir croissant

---

1) Voir Aubert,"Philosophie",p.188-190 et Bachelard,"Formation",p.56. "Ce qui fait l'homme de science,note K.Popper,ce n'est pas la possession de connaissances,d'irréfutables vérités,mais la quête obstinée et audacieusement critique de la vérité" ("La logique",p.287; voir aussi "Connaissance",p.92-96).
2) Voir Aubert,"Philosophie",p.208.
3) Voir Monod,p.209,213.
4) Voir ci-dessus,II,7,-c-.
5) Voir ci-dessus,II,5.
6) Voir ci-dessus,II,6.

sur elle? de quel prix faut-il le payer? de quelle idéologie implicite ou explicite se nourrit-il? etc.

Non,la théologie ne peut se montrer ici plus naïve que les sciences et les philosophies elles-mêmes. Karl Barth a ironisé à bon droit sur cette sorte de théologie qui s'est mise à sacraliser en hâte l'évolutionnisme(1).

A cet égard,la confusion entre créativité humaine et création divine,dont je reparlerai plus loin(2),me paraît relever de ces baptêmes hâtifs auxquels la théologie consent pour se rendre acceptable. Ainsi,à titre de seul exemple,le Père Chenu,dans sa "Théologie de la matière",semble bien verser dans une naïveté que ni la science,ni la théologie ne peuvent accepter. Il écrit notamment:

> "Dieu a voulu s'associer des êtres qui soient,par leur intelligence,leur volonté,leur amour,leur action,ses coopérateurs, des co-constructeurs du monde. L'homme,démiurge et conscience de l'univers,est ainsi l''image de Dieu'. La création n'est pas que l'acte initial de Dieu 'au commencement'; elle est aujourd'hui,permanente et continue,avec la coopération de l'homme,libre et responsable"(3).

Dans cette veine,l'essor scientifique et technique et le développement terrestre du Royaume de Dieu sont deux mouvements en parfaite continuité(4).

De tels aperçus s'inspirent de ce que l'on nomme "théologie de l'incarnation"(5). Mais je vois mal comment il pourrait s'agir de l'incarnation de Celui qui n'a pas été reconnu par les "siens" (Jn 1:11). Je vois mal,en outre,que la science ait beaucoup à gagner d'être ainsi nimbée de religion.

Mais la théologie,informée du questionnement contemporain des sciences par elles-mêmes et par la philosophie,ne peut non plus en profiter pour ranimer quelque séculaire querelle. Sa position ne sera pas plus polémique que naïve. La religion, elle aussi,paraît contemporaine de l'humain. Si son entente avec la science n'a apparemment souffert d'aucun conflit majeur pendant la plus grande partie de l'histoire humaine,il n'en va plus de même depuis qu'un premier divorce s'est opéré dans la Grèce antique(6), c'est-à-dire depuis que la science a revendiqué un savoir meilleur et autonome. Dans la chrétienté,la relation entre science et foi n'a

---

1) Barth,"Dogmatique",vol.11,p.88-99.
2) Voir ci-dessous,VII,9,-h-i-j-.
3) Chenu,p.113.
4) Ibid.,tout le chap.IV,intitulé:"Civilisation technique et spiritualité nouvelle".
5) Ibid.,p.91,147-148.
6) Voir Gernet et Boulanger,p.286-323; Watzfeld,p.181-188 et D.Babut:"La religion des philosophes grecs",PUF,Paris,1974.

jamais été une tranquille harmonie. La charpente de la "Somme Théologique" atteste déjà que leur articulation faisait problème bien avant Galilée. On doit d'ailleurs considérer que l'affrontement est inévitable dès lors que science et théologie entendent toutes deux parler du même objet,le monde et l'homme,mais à partir de prémisses et à l'aide de méthodes nettement distinctes. L'évocation des champs de conflit serait démesurée(1). Des noms-témoins en disent long: Copernic,Galilée,R.Simon,Laplace,Darwin,Freud,J.Monod,etc. Tous ces conflits ont une même racine,qui peut être exprimée ainsi: ils mettent en présence deux types d'appréhension de la συνθήκη, celui de la science qui la considère en elle-même et celui de la théologie qui la considère dans la διαθήκη (2). Il serait donc vain de croire que science et théologie puissent se confondre. Mais la théologie n'a pas,pour sa part,à adopter une attitude querelleuse à l'égard de la science. Elle a à rendre son propre service,à pro-noncer sa propre parole,à affirmer et non à réfuter(3).

-c- Pourtant,en accomplissant son propre service et en accomplissant sa propre tâche,<u>la théologie ne peut éviter de rencontrer la science</u>. Ceci se produit en raison de la communauté de leur objet. Car la théologie aussi,comme la science, a quelque chose à dire à propos de la nature. Cela découle de son fondement,à savoir la confession de foi christologique,qui prend la forme d'une confession de la seigneurie du Christ sur le monde naturel comme sur le monde humain et sur leurs interrelations.

Cette rencontre ne revêt pas le même profil selon ce qu'est la science et ce qu'est la théologie. L'une et l'autre peuvent être à ce point respectueuses de leur objet et de leur méthode qu'elles s'interdisent les débordements ou les extrapolations en direction de ceux de l'autre. En ce cas,science et théologie peuvent réellement dialoguer de manière irénique et féconde. Ni l'une,ni l'autre ne se fait "totalitaire",et c'est dans leur modestie et dans la conscience de leurs limites respectives,qu'elles entrent en relation respectueuse.

Mais il peut se faire aussi, -- et

(1) Voir Turmel,p.39-44 et surtout Russel,"Science et religion" en entier.
(2) Encore y aurait-il lieu de distinguer ici entre une science qui s'en tient à la "phénoménalité matérielle" des choses et des êtres et une science soucieuse conjointement de leur "phénoménalité spirituelle". Cette distinction apparaît clairement à propos de la connaissance de l'homme,mais elle peut être étendue à la connaissance de la nature également. C'est que "considérer la συνθήκη en elle-même"n'est pas un projet dépourvu d'équivoque: il présuppose toujours une philosophie de la réalité.
(3) Voir Barth,"Dogmatique",vol.10,p.372.

les exemples surabondent! -- que la théologie soit sourdement jalouse de la science(1) ou que celle-ci tende à devenir "religieuse"(2). Dans de tels cas,on doit craindre que leur rencontre soit,ou bien ouvertement polémique,ou bien subrepticement annexionniste. C'est ici la prétention totalitaire de l'une ou l'autre,ou des deux,qui provoque le conflit. Quand la science devient "idéologie" (positiviste,marxiste,structuraliste,etc.) et quand la théologie devient "scientiste",leurs rapports se trouvent sérieusement assombris.

-d- En ne considérant que le meilleur des cas,il n'en demeure pas moins qu'il y a deux regards portés sur le même objet. L'existence de l'autre signifie toujours un échange de questions. Par le fait même qu'elle est vécue et se développe,la science,même très respectueuse de son objet et de ses méthodes,même très consciente de ses limites,constitue un questionnement de la théologie: un questionnement serein et fécond,un questionnement fait de vraies interrogations et de vraie écoute. A l'inverse,l'existence de la théologie,son regard "autre",signifie pour toute science qu'elle est à son tour questionnée. Etant donné le niveau de mon travail,qui est celui de la théologie,je peux m'en tenir à l'évocation de ce second questionnement,celui que la théologie adresse à la science. Si je vois bien,il comporte,réduit à ses dimensions fondamentales,trois interrogations:

1°) Qu'est-ce que la réalité?

2°) Qu'est-ce qui fonde cette réalité?

3°) Qu'est-ce que connaître la réalité?

-e- Qu'est-ce que la réalité?(3)

A propos de la sagesse d'Israël,G. von Rad émettait cette remarque:

---

1) Voir ci-dessus,même paragraphe,section -b-. Les formes frustes ou subtiles de concordisme sont les témoins de cette sorte de "jalousie théologique".

2) Voir ci-dessus,II,6,-e-.Voir aussi Mendel,p.180. A propos des prétentions de la science à la "suffisance",voir Centre cath. des intellectuels français,"Chemins de la raison",Desclée de Brouwer,Paris,1972,p.185 et 188.

3) On lira les pages importantes de Barth et son dialogue avec Descartes,in "Dogmatique",vol.10,p.373-396. Dans une optique plus philosophique,voir Siegwalt,"Nature", p.18-36. Voir aussi R.H.Brown,in C.O.E.,"Science",p.21-22. Sur l'ambiguïté du concept de réalité,voir déjà ci-dessus,II,7,-d-e-: dans ces remarques,je parlais de la réalité en tant qu'elle est connaissable ou connue; dans le présent paragraphe,au contraire,je parle de l'extension de la réalité,c'est-à-dire du champ de la connaissance et non de ses structures. Je reviendrai sur celles-ci ci-dessous,en -g-.

> "Le sens de la réalité était chez Israël beaucoup plus vaste et comportait un plus grand nombre de réalités que celui de l'homme moderne...Pour Israël,il n'y avait qu'un monde indivisible de l'expérience,dans lequel les phénomènes notoirement réels n'étaient pas plus réels que la culpabilité ou la malédiction ou la bénédiction divine"(1).

Et le même auteur ajoute:

> "Il est hors de doute que l'un des plus grands obstacles que rencontre une intelligence correcte de nos textes réside dans l'attitude absolue,dénuée d'esprit critique,de notre conception populaire moderne de la réalité. Il faut exercer la plus grande prudence dans le maniement de la notion de 'réalité',car Israël était fasciné par des réalités parfaitement précises qui ont disparu du champ de vision de notre temps,et il faisait par conséquent entrer dans le domaine de la réalité d'autres modalités,d'autres formes d'événement"(2).

Qu'est-ce que la réalité? -- L'aporie est bien connue: on estime que la science s'occupe du réel,tandis que la théologie serait concernée,elle,par le surréel,l'irréel ou l'idéel. La science,c'est le monde des choses,des objets observables et expérimentables,alors que la théologie serait le monde de l'esprit et de ses libres (mais hasardeuses!) postulations.

La première phrase du Symbole de Nicée-Constantinople serait typique de la confusion des théologiens entre la réalité et les productions de l'esprit:

> "Nous croyons en un Dieu,Père tout-puissant,créateur du ciel et de la terre,et de toutes les choses visibles et invisibles"(3).

L'opposition entre le réel et le non-réel en vient à trier les matériaux de cette déclaration: la terre et les choses visibles,voilà le réel; quant à Dieu,à son "ciel" et aux choses invisibles,ce serait le non-réel.

Mais qui dit cela? Qui opère ce tri et cette répartition? -- C'est,bien entendu,l'esprit humain et lui seul. Encore faut-il ajouter: l'esprit moderne. Car l'"athée" Epicure ne doute pas des dieux et de leurs espaces célestes. L'esprit moderne a donc restreint le champ de la réalité,comme le remarque von Rad. Il ne perçoit plus la réalité qu'au plan de l'observable, de l'expérimentable,du vérifiable,ce qui fait de lui,bien évidemment,un fils de la science. Car la science,il est vrai,n'a pas et ne peut avoir d'autre objet. Mais qu'est-ce que l'expérimentable et le vérifiable? N'est-il pas évident que leurs frontières ont nota-

---

1) G. von Rad,"Israël",p.87.
2) Ibid.,p.349 (je souligne).
3) D'autres confessions de foi anciennes ont parlé des "choses visibles et invisibles". C'est le cas du Symbole d'Epiphane,de la Profession de foi du IVème Concile de Latran,de la Profession de foi de Michel Paléologue,de la Profession de foi prescrite aux Vaudois,etc. Voir les textes in "La foi catholique".

blement reculé,comme en témoigne,par exemple,l'atomisme? (1).

Il faut ajouter que la science n'est pas un simple relevé du constatable. Elle est aussi,et peut-être plus encore,sa "théorisation"(2). C'est la théorie qui recueille, ordonne et synthétise la multitude éparpillée des faits pour provoquer de nouveaux questionnements et ouvrir de nouveaux champs exploratoires(3). "Théorie", θεωρία,c'est plus que le regard,c'est presque la "vision" au sens poétique ou mystique. C'est en tout cas une oeuvre où prend place l'activité créatrice de l'esprit(4). Et nous rejoignons à nouveau l'observation de von Rad: la réalité dépend de notre "champ de vision". Le constatable dépend donc,pour une part au moins,du théorisable,c'est-à-dire de la capacité de vision: la science n'est pas seulement fille des yeux,elle est aussi fille du "point de vue". C'est ce qui explique que le concept de réalité jouisse d'une si large plasticité selon les temps,les cultures et même les couches sociales.

En disant ceci,la théologie ne conteste ni la légitimité,ni la pertinence de l'entreprise scientifique. Mais elle en conteste l'auto-suffisance. L'histoire des civilisations atteste une trop large palette de "visions" pour qu'une seule d'entre elles puisse s'autoriser de la "réalité". Au fond,la théologie se borne ici à relever et à rappeler que le pluriel du mot "sciences" ne renvoie pas seulement à la distinction des facultés universitaires,mais,beaucoup plus fondamentalement,à la diversité des visions qui fondent et alimentent le savoir(5).

---

1) "Chez Newton,chez Boyle,et même chez Lavoisier,sans parler de Démocrite,l'atomisme faisait partie d'une position philosophique générale: ce n'est qu'avec Dalton qu'il devient une théorie chimique" (Toulmin,p.109).
2) Voir ci-dessus,II,5,-i-j-k- et Ladrière,p.34-36.
3) "En fait,à long terme,les résultats des spéculations heureuses sont plus importants que ceux de l'expérience...Ce n'est pas au fait qu'ils furent de grands expérimentateurs ou de grands observateurs qu'Isaac Newton,Clark Maxwell et Charles Darwin doivent essentiellement leur célébrité,mais au fait qu'ils furent des créateurs, à l'esprit aussi imaginatif que critique,de nouveaux systèmes conceptuels"(Toulmin,p.124).
4) Bachelard a insisté fortement sur ceci: "Une expérience ne peut être une expérience bien faite que si elle est complète,ce qui n'arrive que pour l'expérience précédée d'un projet bien étudié à partir d'une théorie achevée" ("Nouvel esprit",p.13). C'est pourquoi le même auteur parle d'une "science qui simplifie le réel et complique la raison"(ibid.,p.14) en fonction d'"un projet théorique préconçu"(ibid.,p.13; Voir Popper,"Logique",p.26-28,284-286). Dans une toute autre optique,Charon s'en tient à la même perspective (voir "Esprit",p.66). On peut distinguer dans la théorie scientifique un "double pouvoir" de l'esprit. D'une part,un pouvoir explicatif: elle regroupe et ordonne pour l'esprit le plus grand nombre de faits possible,elle synthétise et elle interprète. D'autre part,un pouvoir euristique en tant qu'elle trace une orientation de la recherche future,et donc prépare,favorise et détermine celle-ci. Le "darwinisme" ou le "néo-darwinisme" constituent une bonne illustration de ce double pouvoir: voir "Darwinisme",p.145-152 et 167-171.
5) Je ne crois pas que le découpage qui s'est affirmé plus ou moins tacitement dans le monde moderne doive être maintenu. Selon ce découpage,la science s'occuperait

La théologie va plus loin. Elle ajoute que la réalité ne se borne pas à l'observable et au vérifiable,et donc que ce que nous nommons la nature,le monde ou l'homme est encore en-deçà et au-delà de ce que nous pouvons saisir par les outils scientifiques. En disant cela,la théologie ne revendique d'ailleurs aucune originalité. Les anciens nous avaient appris déjà à inclure la question de l'Un dans la diversité constatable du multiple. Et les modernes rappellent parfois que de larges pans de la réalité échappent à la saisie scientifique(1). Mais la singularité théologique consiste ici dans l'affirmation que la réalité première et fondatrice de cette nature,de ce monde et de cet homme réside dans la διαθήκη ou,plus simplement: dans le fait qu'ils sont l'oeuvre de la grâce du Créateur,de l'Allié et du Sauveur. Cela,pour la théologie,n'est pas une sur-réalité que l'on pourrait éventuellement ajouter à la réalité empirique. C'est la réalité de la réalité(2),c'est-à-dire ce qui assure l'être autant que le sens.

C'est pourquoi la confession de foi christologique parle simultanément des "choses visibles et invisibles" pour décrire la réalité créée.

> "Nous croyons,dit la Confession de La Rochelle,que Dieu en trois personnes coopérantes,a...créé toutes choses,non seulement le ciel,la terre et tout ce qui s'y trouve,mais aussi les esprits invisibles"(3).

Cette déclaration comporte d'abord qu'il existe au-delà du visible une réalité aussi réelle que lui. Qu'elle ne tombe pas sous nos sens ne suffit pas à la soustraire à la réalité. Mais cette déclaration comporte surtout que c'est Dieu qui instaure la réalité et non pas nous. C'est à très juste titre que nous nommons réalité "le ciel,la terre et tout ce qui s'y trouve": cela est bien en effet la réalité que nous pouvons voir,connaître,expérimenter et même infléchir. Mais toute la réalité n'est pas là. Le monde réel n'est pas limité par nous puisqu'il n'est pas instauré par nous(4).

---

des "faits" et la théologie du "sens". Tout s'est passé comme si la théologie consentait à un tel découpage,se retranchant peu à peu,de proche en proche,sur les seules questions que la science ne soulève pas et laissant à celle-ci tout le domaine du "réel": voir les remarques pertinentes de J.Pohier,p.140-147. Je montrerai,dans les paragraphes suivants,que la théologie s'occupe bien aussi de cette réalité que la science étudie,-- mais qu'elle le fait dans une optique tout à fait distincte de celle de la science.

(1) Voir ci-dessus,II,5 et Mendel,p.115-118,159-165,198-200.

(2) Ou,comme dit Siegwalt,"la vérité de la réalité": voir "Nature",p.18-25.

(3) Conf. de La Rochelle,art.7.

(4) Voir ci-dessus,II,7,-e-. J'ai évoqué déjà le nom de J.E.Charon,ce physicien qui s'emploie à combattre le "réductionnisme" de la physique et à refuser la dissociation entre matière et esprit. A ce titre,on pourrait croire qu'il s'annonce comme un allié de la théologie. Il n'en est rien pourtant,et les remarques qui précèdent concernent tout autant la science "spiritualiste" qu'il défend que la

Mais qui dit cela? -- C'est bien évidemment le croyant. Et il reste vrai qu'en tant que tel,il ne peut guère produire de "preuves".

> "C'est par la foi que nous comprenons que les mondes ont été formés par la Parole de Dieu,de sorte que ce qu'on voit provient de ce qui n'est pas apparent" (Héb 11:3).

Si la théologie s'avère questionnante à l'égard des conceptions de la réalité qui limitent celle-ci à l'expérimentable et au vérifiable, elle n'ignore pas qu'elle sera questionnée à son tour. Doute contre doute,en quelque sorte: on ne sort pas de cet enfermement. Dans les deux cas,la connaissance de la réalité est prise dans le "cercle épistémologique"(1) de ce que von Rad appelle le "champ de vision": c'est à partir de notre pari initial que nous voyons et connaissons le monde,et le monde que nous voyons et connaissons est celui de notre pari. Ni la démarche scientifique,ni la démarche théologique n'échappent à cette limitation du connaître. Descartes lui-même, qui en a tant souffert et qui s'est employé à la surmonter par le recours au doute méthodique,s'y est par là enfermé plus que d'autres, puisqu'au bout du compte il n'a jamais pu sortir du pari-cogito.

Il y a pourtant une différence entre les deux cercles. Le premier,celui de la pensée scientifique,limite le monde et l'homme aux pouvoirs cognitifs de ce dernier(2). Le cercle théologique,au contraire,n'est pas à la disposition de l'homme,il n'est pas instauré par lui,il est reçu comme la situation de la créature en face du Créateur,et donc il est un cercle qui protège l'impuissance et favorise l'accueil.

-f- Qu'est-ce qui fonde la réalité?

Cette question peut revêtir diverses formes. La plus ancienne est peut-être celle que signale Burnet à

---

science "réductionniste" qu'il conteste. Que Charon accorde une grande importance à ce qu'il nomme "l'Esprit" ne l'empêche nullement de réduire à son tour cet Esprit,de le "chosifier" en l'enfermant dans les électrons (voir "L'Esprit",chap.V) et en le soumettant aux lois de la physique (ibid.,p.213-214,225). Nous rencontrons encore,avec Charon,cette vieille ambition scientifique de borner et de maîtriser la totalité du réel. Mais,alors que la science "réductionniste" laisse hors de son concernement le champ de l'Esprit (avec majuscule!),Charon pousse l'impérialisme plus loin,puisqu'il entend assujettir le monde spirituel lui-même aux lois de la physique. Il est d'ailleurs piquant que cet auteur,qui s'en prend avec force à l'anthropocentrisme des religions et des sciences,y cède à son tour sans précaution en réduisant,lui aussi,le réel à l'"humainement observable".

1) Voir chez Jaspers (p.192-194) la comparaison entre "cercle théologique"et "cercle philosophique".

2) Je parle de la méthode et du projet constitutifs de la science. J'ai déjà indiqué que,de nos jours,nombre de savants n'entendent pas limiter le savoir humain à la science: voir ci-dessus,II,7,-d-.

propos des présocratiques: par delà l'instabilité des choses et des êtres,par delà le devenir qui emporte tout,n'existe-t-il pas quelque réalité permanente? C'est le problème de l'ἀρχή,non pas au sens de début chronologique,mais au sens de fond éternel et permanent des choses,et donc: au sens de principe matriciel(1).

Pour l'essentiel,c'est la même question qui est posée quand on s'interroge sur l'ordre cosmique,comme déjà le faisait Empédocle à partir des constats d'affrontement,ou quand,plus banalement,on s'interroge sur la fantaisie de la nature, sur sa profusion apparemment infinie et gratuite.

Pourquoi ces choses,plutôt que d'autres? Pourquoi quelque chose,plutôt que rien?

En soulevant des questions de ce type, la philosophie signale qu'elle ne peut s'en tenir aux constats d'existence. Le monde naturel est donné,soit. Il nous précède et nous excède de toutes parts,soit encore. Mais qui est le Donnant?(2).

Cette question n'est sans doute pas celle de la théologie. Mais la théologie ne la méprise pas. Elle verrait plutôt dans cette inquiétude et cette quête de l'animal humain l'empreinte discrète,certainement occultée,mais à tout le moins obstinée,du Donnant qu'elle confesse. La théologie,à ce point, souhaiterait qu'au moins la vieille question de la philosophie, la question de l'Etre,ne soit pas perdue de vue.

Or il se trouve qu'à des questions de cette sorte,il n'y a finalement que trois principales réponses. Ou bien on dira Dieu,ou bien on dira le hasard,ou bien on dira de ne pas poser la question(3).

On dira Dieu. Dieu est le fondement de la réalité du monde. Par conséquent,la science est fondée en Dieu. Telle est,on le sait,l'affirmation cartésienne.

---

1) Voir Burnet,p.11-12 et Gernet et Boulanger,p.236.
2) Luther:"Le philosophe sait-il quelque chose du ciel et de la terre,je le demande, s'il ignore leur provenance et leur destination" ("Genèse",p.122).
3) On pourrait faire état d'une quatrième réponse: l'homme. Mais cette réponse ne considère que la connaissance de la réalité. On veut dire alors que,pour nous,la réalité est toujours notre perception,notre pensée,notre vérification. Et nous retrouvons le conflit des épistémologies. Or deux remarques peuvent être faites ici. D'abord,la philosophie et la science,même chez Berkeley ou chez Kant,n'ont jamais prétendu que le monde n'était rien d'autre que notre perception. Ils ont souligné que nous ne le connaissions qu'au travers des prismes de celle-ci. La science moderne,nous l'avons vu,n'hésite pas à parler ici d'une objectivité du monde,même si elle l'assortit de nuances et l'affecte de relativité (voir ci-dessus,II,7,-d-). Ensuite,la question du fondement de la réalité n'est pas celle de la connaissance de celle-ci:elle ne concerne pas la manière dont l'homme appréhende la réalité,mais CE QUE l'homme appréhende,et elle demande ce qui confère existence,consistance et subsistance à cette réalité.

> "Ainsi je reconnais très clairement que la certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance du vrai Dieu: en sorte qu'avant que je le connusse,je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose. Et à présent que je le connais,j'ai le moyen d'acquérir une science parfaite touchant une infinité de choses,non seulement de celles qui sont en lui,mais aussi de celles qui appartiennent à la nature corporelle,en tant qu'elle peut servir d'objet aux démonstrations des géomètres,lesquels n'ont point d'égard à son existence"(1).

La réalité est ainsi fondée,et,du même coup,la connaissance de cette réalité(2). C'est la même orientation que nous trouvons chez Leibnitz:

> "Il est vrai qu'un athée peut être géomètre. Mais s'il n'y avait point de Dieu,il n'y aurait point d'objet de la géométrie"(3).

L'activité scientifique peut donc s'exercer sans référence à Dieu. Mais cette possibilité n'a lieu qu'à l'intérieur d'une autre,qui la conditionne,à savoir que la réalité nous soit donnée,ce qui est proprement l'oeuvre de Dieu.

D'autres parleront ici du hasard(4). La vertu principale de ce concept,et probablement sa seule vertu,est de congédier Dieu,et donc d'en finir avec le cortège des explications religieuses(5). Mais le hasard renvoie tout de même à une sorte de transcendance: il indique l'existence,dans le devenir des choses et des êtres,d'une puissance non justifiable,puissance que l'homme ne peut ni posséder,ni formuler (par là,il s'oppose donc à la régularité) et que,pour cette raison,il nomme volontiers "aveugle"(6):

---

1) Descartes,"Méditations",V (Pleiade,p.317).
2) Cette position de Descartes est déjà,pour l'essentiel,celle de Thomas d'Aquin. Malebranche la reprendra à son tour. Voir à leur propos Sertillanges,p.85-88.
3) Leibnitz,p.228.
4) L'évocation philosophique du hasard est d'ailleurs assez proche de l'évocation philosophique de Dieu. "Ce sont exactement les mêmes catégories d'événements qui sont attribués au hasard par les scientifiques matérialistes et que les esprits religieux sont tentés de qualifier de providentiels" (P.L'Héritier,p.159).
5) Ou,plus généralement,des explications idéologiques,c'est-à-dire des explications postulant un sens,une raison,une finalité immanents au devenir universel. C'est dans cette perspective que C.Rosset réhabilite fermement le hasard contre le naturalisme: il veut affirmer l'"imprévisibilité fondamentale de tout être,le hasard de toute constitution,la facticité de tout fait" (p.57; voir tout le développement p.41-79). La parenté de Rosset avec Epicure et Lucrèce est souvent impressionnante.
6) Sur le hasard,voir J.Monod,p.127-128,146-162; Sertillanges,p.177-183; "Darwinisme", p.121-127,158-163. Il y a lieu de préciser que la notion de "hasard" peut comporter deux significations distinctes: une signification métaphysique et une signification physique. Dans le premier cas,le hasard englobe la totalité des êtres et du devenir: on désigne ainsi l'absence de toute raison déterminante et de toute finalité susceptibles d'être discernées par l'esprit humain. Dans ce sens,le hasard indique essentiellement une limitation de l'esprit,un non-sens pour l'intelligence. Dans le second cas,qui apparaît notamment dans la science moderne,la notion de hasard n'entend nullement embrasser la totalité cosmique,mais seulement rendre compte de la perméabilité de tout ordre à certains troubles,à la dissipation,à la novation et,par là,à l'évolution. Le hasard,dans ce sens plus restreint,

> "Le hasard seul est à la source de toute nouveauté,de toute création dans la biosphère. Le hasard pur,le seul hasard, liberté absolue mais aveugle,à la racine même du prodigieux édifice de l'évolution: cette notion centrale de la biologie moderne n'est plus aujourd'hui une hypothèse,parmi d'autres possibles ou au moins concevables. Elle est la seule concevable,comme seule compatible avec les faits d'observation et d'expérience"(1).

Enfin il est possible de refuser la question métaphysique,du moins de prétendre qu'on le peut et qu'on le doit(2). C'est ce qu'expose Sartre,dans "L'Etre et le Néant". Le monde,ici,apparaît comme massif et opaque,soustrait à toute origine et à toute signification,-- "simplement là".

> "Si l'être existe en face de Dieu,c'est qu'il est son propre support,c'est qu'il ne conserve pas la moindre trace de la création divine. En un mot,même s'il avait été créé, l'être-en-soi serait inexplicable par la création,car il reprend son être par delà celle-ci. Ceci équivaut à dire que l'être est incréé...En fait,l'être est opaque à lui-même précisément parce qu'il est rempli de lui-même. C'est ce que nous exprimons mieux en disant que l'être est ce qu'il est...L'en-soi n'a pas de secret: il est massif... L'être-en-soi n'est jamais ni possible ni impossible,il est. C'est ce que la conscience exprimera -- en termes anthropologiques -- en disant qu'il est de trop,c'est-à-dire qu'elle ne peut absolument le dériver de rien,ni d'un autre être,ni d'un possible,ni d'une loi nécessaire. Incréé, sans raison d'être,sans rapport aucun avec un autre être, l'être-en-soi est de trop pour l'éternité"(3).

Aucune de ces réponses ne correspond à celle de la théologie. Le Dieu à qui Descartes demande de fonder la réalité et la connaissance de celle-ci a,à son tour,besoin d'être fondé par le Cogito,c'est-à-dire par l'esprit humain.

> "C'est à travers l'expérience du Cogito que s'atteint la certitude de l'existence d'un Etre parfait",

note François Mizrachi pour résumer la démarche de Descartes(4). Quant au hasard,c'est un mot qui n'explique rien,comme le relevait H.Leenhardt:

> "Le hasard n'est ni naturel,ni extra-naturel,ni surnaturel: c'est pourquoi il n'est pas gênant. Il est un mot vide de réalité,qui couvre,avec une très grande souplesse,et une infinie discrétion,toutes les failles,en même temps qu'il administre un semblant d'explication à ce qui n'en a pas"(5).

---

ne s'oppose pas à la régularité et à la nécessité,mais en constitue la potentialité de variance. Il signale la non-clôture de l'ordre (voir notamment Prigogine et Stengers,p.190 et Ferguson,p.124). Mais le glissement du sens restreint au sens métaphysique est aisé,comme on le voit chez Monod.

1) J.Monod,p.148 (souligné par l'auteur)
2) On n'est pas bien loin de la retraite désabusée du "Candide" de Voltaire. On retrouve ce même congédiement de la question métaphysique chez A.Comte:voir son "Catéchisme positiviste"(1852),Garnier-Flammarion,Paris,1966,p.65-66,109.
3) Sartre,p.31-34 (souligné par l'auteur). Voir Ganoczy,p.82-84.
4) Présentation du "Discours de la méthode" dans la collection 10/18,1963,p.17.
5) H.Leenhardt,p.10. Voir aussi J.Brun,p.24-29.

Le congédiement de la question présente au moins le mérite de buter franchement sur l'énigme: le monde est opaque,massif,sans raison. Il ne supprime pas l'énigme,mais s'en détourne et veut s'occuper d'autres tâches. L'histoire de la pensée humaine ne plaide pourtant guère en faveur d'un tel détournement.

La théologie ne fournit pas d'explication "meilleure" à l'énigme du fondement des choses. Mais elle peut au moins intervenir à deux niveaux. D'abord pour souhaiter fermement que la question ne soit pas ignorée au profit d'une quelconque retraite voltairienne ou,pire,d'une quelconque retraite "rabelaisienne" (1). Ensuite et principalement,la tâche théologique consiste à dire qu'un renversement de la question a eu lieu en Jésus-Christ. En prenant fait et cause pour le monde,Dieu a montré où se trouvait le "fondement" de la réalité. Ce n'est pas une explication qui est trouvée et fournie ici: la voie inductive qui,prenant appui sur une réalité dûment analysée,remonte jusqu'à sa cause,n'est pas celle de la théologie. C'est pourquoi elle devra,en fin de compte,se montrer peu crédule à l'égard du Dieu de Descartes.

La théologie énonce qu'au fondement des êtres et des choses,dans cette énigme que la philosophie a rarement perdue de vue,se trouve Celui qui s'est prononcé pour le monde. Elle peut alors nommer ce fondement: la διαθήκη,c'est-à-dire le choix d'amour de Dieu pour le monde et pour l'homme.

-g- <u>Qu'est-ce que connaître la réalité?</u>

En évoquant,dans la Première Partie, le défi scientifique et les questionnements dont il est l'objet,du dedans comme du dehors,nous avons rencontré déjà cette interrogation: connaissons-nous la nature?(2). Les diverses disciplines scientifiques n'ignorent d'ailleurs pas les limites de leurs acquis,de leurs démarches et de leurs projets. C'est du monde scientifique lui-même que montent les principaux aveux d'insuffisance(3) et les appels à

1) Elle pourra,par exemple,rappeler tranquillement cette constatation de R.H.Brown: "Nous devons nous débarrasser de l'idée que la science ôte au monde son mystère. Certes,elle dissipe certains petits mystères,tels que le mécanisme de l'hérédité, mais ce faisant elle nous montre où sont vraiment les grands mystères...Quant aux grands mystères qui demeurent dans les ombres de toute pensée humaine,tels que l'origine et la finalité du monde,la science moderne ne saurait être accusée de les balayer. Le mystère de la création demeure intact; repoussé de vingt millards d'années,il n'en demeure pas moins là où il a toujours été,c'est-à-dire au commencement. De même,la science n'a rien à dire sur la finalité du monde. Elle nous a beaucoup appris sur le déroulement de la pièce,mais pas sur son intrigue. Bref,tout ce que nous savons est entouré de mystère" (in C.O.E.,"Science",p.24).
2) Voir ci-dessus,II,7,-d-e-f- et -j-.
3) Voir ci-dessus,II,7,-g-.

la relativisation du savoir. La philosophie des sciences ne se borne pourtant pas à ces appels et à ces aveux. Elle relève,avec Boutroux, que la science contemporaine a pris distance à l'égard des illusions totalisatrices de sa devancière. Elle s'interroge sur la possibilité et la fécondité d'autres savoirs,moins rigoureux peut-être, plus communiels sûrement(1). Mais surtout elle soulève la question de la nature de notre connaissance(2): dans quelle mesure l'investissement "idéaliste" de toute connaissance affecte-t-il l'objet connu? Dans quelle mesure le restreint-il à ce que von Rad nommait notre "champ de vision"? Quelle distance s'instaure entre la réalité connue et la réalité à connaître?(3).

Encore une fois,la théologie ne peut ignorer que la science elle-même,et la philosophie qui la prend pour objet,sont porteuses de ce genre de questionnement. Il serait paradoxal que la théologie attribue à la connaissance scientifique ce que celle-ci ne revendique pas. A l'inverse,la théologie n'a pas pour tâche de "retourner le couteau dans la plaie",comme si elle se réconfortait des incertitudes et inquiétudes de sa compagne. Il pourrait même arriver que,de son propre point de vue,la théologie "réconforte" la science en lui rappelant au moins que le monde nous est réellement "donné",et donc que l'oeuvre de connaissance est bien fondée,qu'elle est bonne et vraie,qu'elle n'a pas à se repentir sans cesse d'être ce qu'elle est. Quand la théologie a accueilli Aristote,c'est cela qu'implicitement elle disait.

Il n'est pas du ressort de la théologie de célébrer sans cesse les "progrès scientifiques",ni d'en rappeler inlassablement les limites. Par contre,à l'intérieur du "oui" fondamental qu'elle prononce à l'endroit du savoir scientifique(4), elle a charge de rappeler LA limite que la science et la philosophie risquent toujours de perdre de vue,-- la limite fondamentale: la science est limitée par la création de Dieu(5). L'arbre de la

---

1) Voir ci-dessus,II,6,-f-g-.
2) Voir ci-dessus,II,7,-j-.
3) On trouvera des exemples de ce type d'interrogation dans les articles de W.Kluxen et de F.Russo. Ces deux contributions au second colloque du "Secrétariat International des Questions Scientifiques",ainsi que les discussions qui les suivent, soulèvent la question: comment la science atteint-elle la réalité? -- On ne doute évidemment pas qu'elle l'atteigne. Mais de quelle "atteinte" s'agit-il? S'agit-il d'une atteinte noétique ou pratique? La science est-elle à même de "dire" ce qu'est la réalité ou plutôt de prévoir et de modifier les phénomènes? La "vérité scientifique" est-elle de type ontologique ou opérationnel? Voir encore l'intervention de P.Roqueplo,p.114-116.
4) Voir ci-dessus,même chapitre,§4.
5) Cette remarque vaut aussi pour la philosophie. Si l'on peut dire,avec Siegwalt, que "l'ontologie est la connaissance de la réalité autonome grâce à la mise entre parenthèse de la chute et de la révélation" ("Nature",p.37,87),le théologien ne peut s'empêcher de demander alors: mais où est cette "réalité"-là? La philosophie, dans son office ontologique primordial,voudrait-elle connaître une réalité en

connaissance du bien et du mal revêt ici une valeur emblématique permanente,en ce qu'il indique la limite créaturelle de l'homme, -- de l'"homo sapiens" précisément. Il rappelle que c'est au plan de la connaissance que l'homme est le plus accessible à l'ὕβρις et le plus immédiatement menacé par elle. Là où l'homme peut comprendre et maîtriser les choses,il n'est pas loin de se prendre pour Dieu(1).

La théologie ne peut d'ailleurs parler valablement de cette limite,et des menaces qu'elle comporte, qu'en prenant d'abord à son propre compte de tels avertissements. Il serait piquant en effet que la théologie se croit autorisée à donner des leçons aux autres en oubliant elle-même la remarque de Paul:

> "Notre connaissance est limitée et limitée notre prophétie... A présent,nous voyons dans un miroir et de façon confuse..." (I Cor 13:9,12).

On le constate: le service de la théologie en ce domaine ne se situe pas au plan proprement épistémologique. Il n'y a pas de "théorie de la connaissance" propre à la théologie: elle ne peut trancher ex cathedra le conflit des épistémologies(2). Son service porte en quelque sorte en amont de toute logique et de toute épistémologie,il porte sur l'homme en tant que sujet du savoir,c'est-à-dire sur la condition de possibilité de tout savoir humain. Il consiste ici dans le rappel que le savoir est rendu possible et en même temps limité par la création de Dieu.

La création de Dieu,son alliance et son salut,constituent la présupposition de toute connaissance,c'est-à-dire qu'ils précèdent celle-ci. Ce que l'homme est appelé à connaître,il doit d'abord le recevoir comme la réalité qu'il n'a ni constituée,ni choisie lui-même. C'est comme créature et non comme créateur que l'homme peut connaître. La connaissance humaine renvoie donc au mystère de son préalable,au Donnant antérieur à tous les dons. L'homme ne connaît pas le monde comme Dieu le connaît. Il ne le connaît même pas comme "création de Dieu",mais seulement comme créature déjà là(3).

Au reste,la Bible ne nous parle pas de la création de Dieu en termes descriptifs. Elle ne peut nous en parler que de manière "mythique", -- peut-être vaudrait-il mieux

---

mettant de côté (même provisoirement!) ce qu'est la réalité dans sa dimension de création,d'alliance et de promesse? Si c'est bien le cas,peut-on accorder que la philosophie connaisse la réalité en se coupant de la vérité fondatrice de celle-ci?

1) Voir Masseron,p.67-74.
2) Voir ci-dessus,VII,1,-b-.
3) Voir ci-dessus,II,7,-h-.

dire simplement "par analogie" --,soit comme l'oeuvre quasi-magique répartie en une semaine de travail,soit comme le labeur artisanal de l'oasis d'Eden. Ces "analogies",en même temps qu'elles disent la création et confessent le Créateur,les soustraient à la connaissance analytique ou déductive. Ainsi la condition de possibilité de toute connaissance de la nature n'est-elle pas de l'ordre de cette connaissance. Elle la précède et l'excède. L'analogie déclare et atteste,mais elle n'explique pas.

Le service théologique consiste donc à rappeler cette limite créaturelle insurmontable de toute connaissance(1). C'est comme créature que l'homme connaît et il ne connaît que des créatures. Toute sa connaissance est incluse dans le don qu'il est lui-même pour lui-même et que le monde naturel est pour lui.

Karl Barth a vu une métaphore de la situation épistémologique de l'homme dans le "sommeil" d'Adam au moment où Dieu crée sa compagne. L'homme ne participe pas au mystère de la création. Il n'en est même pas le témoin. Il n'en est que le bénéficiaire,et donc il ne peut que le reconnaître comme don qui l'a précédé(2).

En clair,cela signifie une exhortation à l'humilité. J'ai relevé déjà que la science est inséparable d'une certaine modestie(3): elle trouve,dans son histoire,dans ses prémisses méthodologiques et dans l'ambiguïté de ses conquêtes,matière à modestie. Celle-ci,du moins dans notre temps,ne doit probablement plus faire l'objet de l'insistance théologique. Mais je parle d'"humilité",c'est-à-dire d'une attitude qui n'existe que devant autrui. L'humilité,ici,découle du fait que la connaissance humaine est une connaissance de créature. Elle n'est donc pas une oeuvre qui diviniserait l'homme,mais simplement une oeuvre qui lui permet de connaître sa maison et de s'y retrouver: l'humilité se fait alors reconnaissance. Elle n'est pas non plus une oeuvre qui pourrait se suffire et se clôturer sur soi,mais une oeuvre qui reste ouverte sur d'autres réalités dans la réalité,et surtout sur la réalité de

---

) "Il s'agit de la création de Dieu en son entier,matière et esprit. Qui la connaît?", demande le Père Sertillanges,à propos de la connaissance du monde naturel. Et il ajoute:"...Ce n'est pas une raison pour nous tenir assurés qu'en dehors de cette cuve en fermentation qu'est notre monde physique,il n'y a rien...Il nous convient en conséquence d'être circonspects et de ne pas appuyer sur une science d'enfants la majesté de l'univers pris dans son ensemble..."(p.37,38).

) Barth,"Dogmatique",vol.10,p.316-317.

) Voir ci-dessus,II,7,-g-.

la réalité(1): l'humilité confine ici à l'ouverture et même à la prière. Enfin,elle n'est pas une oeuvre qui conférerait à l'homme quelque domination transcendante,mais une oeuvre qui,tout en le constituant différent,le maintient en pleine solidarité avec l'ensemble du créé: l'humilité prend,dans cette optique,la forme du respect.

6//- La création "ex nihilo".

-a- On sait que la théologie chrétienne, ancienne et moderne,a souvent affirmé que le monde était l'oeuvre "sans précédent" (ex nihilo) de Dieu(2). Les Pères n'ont pourtant pas été unanimes,certains d'entre eux parlant plutôt d'une création "ex materia".

Dans le résumé doctrinal qui ouvre le Premier Précepte,Hermas exhorte:

> "Crois qu'il n'y a qu'un seul Dieu,celui qui a tout créé et organisé,qui a tout fait passer du néant à l'être (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι)(3).

Hermas n'était pas très soucieux de rigueur théologique et la formule que je viens de citer est sans doute la simple reprise d'un enseignement qu'il avait reçu. Vers la même époque,en effet,c'est-à-dire au milieu du IIème siècle,plusieurs apologistes s'opposaient aux tendances dualistes de la métaphysique grecque,notamment aux vues platoniciennes(4). Contre les Gnostiques,Irénée ira dans le même sens:

> "Eux qui croient pouvoir expliquer (comment s'est formée la substance de la matière),ils ne veulent pas croire que Dieu a amené à l'existence comme il l'a voulu les choses en les tirant du néant...De rien,les hommes ne peuvent rien tirer; il leur faut une matière sous-jacente. Mais Dieu,plus puissant que les hommes,a trouvé lui-même pour faire son oeuvre la matière qui n'existait pas encore"(5).

C'est surtout dans son combat contre le dualisme cathare que la théologie chrétienne affirmera ouvertement

---

1) Voir ci-dessus,même paragraphe,section -e-.
2) "Parmi les théologiens,...il n'y a d'accord général que sur un point unique,ou presque:c'est à partir du néant que le monde a commencé d'être"(Luther,"Genèse",p.18)
3) Hermas,"Pasteur",26:1,trad. R.Joly,"Sources chrétiennes",Le Cerf,Paris,1968 (2ème éd.). Sur ce texte,voir Scheffczyk,p.58-59.
5) Cité in Turmel,p.17.
4) A propos d'Aristide,Tatien et Théophile,voir Scheffczyk,p.70-71.

l'ex nihilo. Le Concile de Latran(1215) l'énonce ainsi:

> "(Dieu est le)principe unique de toutes choses,créateur de toutes,...qui,par sa force tout puissante,a tout ensemble,dès le commencement du temps,créé de rien (ex nihilo) l'une et l'autre créature,la spirituelle et la corporelle..."(1).

Thomas d'Aquin,pour sa part,comprendra l'ex nihilo comme une vérité de raison,-- une vérité que la raison humaine peut donc démontrer(2).

Il semble que la Réforme s'en soit tenue sans insistance à l'ex nihilo. Calvin fonde également ce thème sur le verbe hébreu ברא de Genèse 1:1 et il y voit l'affirmation de la toute-puissance du Créateur(3). La Confession des Pays-Bas (1561) est,à ma connaissance,le seul texte symbolique de la Réforme qui affirme ouvertement que

> "Le Père a créé de rien le ciel et la terre"(4).

Mais la Confession Helvétique Postérieure(1566)se situe dans la même veine quand elle énonce,contre "les Manichéens et les Marcionites":

> "Nous disons aussi que toutes choses sont procédées d'un seul principe"(5).

On doit noter pourtant que la Réforme a fait subir à l'ex nihilo un changement de sens important. Tandis que,dans l'Eglise ancienne,le thème servait à faire pièce au dualisme grec et à ses rebondissements théologiques dans le manichéisme,Luther et Calvin y verront principalement l'affirmation de la toute-puissance de Dieu face au néant des créatures. Ce n'est donc plus l'unicité du principe créateur qui est visée (encore qu'elle ne soit certainement pas ignorée,comme en témoigne la Confession Helvétique Postérieure),mais c'est l'unicité du principe sotériologique. C'est dans le champ de la sotériologie que Luther et Calvin ont repris l'ex nihilo(6).

-b- Si la théologie a généralement repris l'ex nihilo,c'est à partir de certains appuis bibliques. Pourtant ceux-ci ne sont pas nombreux.

Le récit de la création rapporté par le deuxième chapitre de la Genèse fait commencer la création,non à partir de rien,mais à partir d'une terre aride et stérile. La création y apparaît comme le don de la vie. Avant la vie,il n'y a pas le néant, mais la mort,l'inanimé. Le livre de la Sagesse(11:17) est proche de ceci quand il énonce:

---

1) Cité in "La foi catholique",p.150.
2) Voir Scheffczyk,p.150 et Thomas,"Somme",Ia,q.XLV,art.2.
3) Voir R.Stauffer,p.181,183.
4) Conf. des Pays-Bas,art. XII.
5) Conf. Helvétique Postérieure,art. VII/1.
6) A propos de Luther,voir Scheffczyk,p.178-179.

"La main toute puissante de Dieu a créé le monde à partir d'une matière informe"(ἐξ ἀμόρφου ὕλης).

Par là,nous sommes dans le climat de nombreuses mythologies antiques,qui évoquent l'apparition du monde actuel (et des dieux!) à partir du chaos aquatique. On trouve ceci en Egypte,à Sumer,à Babylone,en Inde,en Chine et en Grèce(1).

Le récit de la création du premier chapitre de la Genèse connaît également ce thème d'un chaos aquatique primordial: le תֹהוּ וָבֹהוּ ("désert et vide"?),la ténèbre,l'abîme et l'eau sont des désignations impressives de ce chaos (v.2). Mais l'interprétation de ce verset,en rapport avec les versets 1 et 3 qui l'encadrent,reste malaisée,ce dont témoignent notamment les hésitations des traducteurs. Doit-on comprendre le verset 2 comme désignant l'état primordial que les actes créateurs vont combattre et ordonner? (2). Ou bien doit-on plutôt comprendre que le chaos lui-même est une création de Dieu,en sorte que cette création comporterait deux "moments": la création du chaos d'abord,sa mise en ordre ensuite?(3). On ne peut trancher avec certitude entre ces deux interprétations. Dès lors,le texte de Genèse 1:1-3 ne constitue en tout cas pas un appui bien ferme pour l'ex nihilo.

Le seul texte israélite qui affirme nettement l'ex nihilo se trouve en II Macchabées 7:28:

"Regarde le ciel et la terre,contemple tout ce qui est en eux et reconnais que Dieu les a créés de rien (οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν)".

On en rapproche souvent Hébreux 11:3(4):

"Le monde visible ne prend pas son origine en des apparences".

Mais l'auteur ne parle pas d'une création à partir de ce qui n'est pas.Son accent porte sur la Parole de Dieu,laquelle n'est évidemment pas de l'ordre des phénomènes,et donc n'est pas visible. En sorte que Montefiore a sans doute raison de noter à propos de ce texte:

"Ceci laisse ouverte la doctrine de la création ex nihilo, mais celle-ci est la signification la moins probable des mots grecs. Il est préférable de considérer que la phrase signifie que Dieu crée à partir de ce qui n'est pas visible"(5).

Un second texte du Nouveau Testament est parfois invoqué en faveur de l'ex nihilo,Romains 4:17(6):

"...Le Dieu qui fait vivre les morts et appelle à l'existence ce qui n'existe pas".

Paul fait état de la puissance souveraine de Dieu,laquelle garantit la promesse faite à Abraham. Cette puissance,elle apparaît en ceci que le Créateur est Recréateur. Il fait advenir les choses qui n'ont nulle existence: telle est bien la foi juive au Dieu créateur et elle s'appuie fermement sur le début de la Genèse. Mais Paul ne soulève pas la question d'une substance originelle à partir de laquelle Dieu aurait appelé êtres et choses à l'existence. Son affirmation demeurerait intacte si on la rapportait à une création "ex materia".

-c- On ne peut guère prétendre que l'affirmation de la création ex nihilo s'impose à partir des textes bibliques. C'est pourquoi <u>la théologie chrétienne n'a pas été unanime en ce do-</u>

1) Les principaux textes sont cités in "Naissance du monde" et par Auzou,chap. II.
2) La traduction TOB suggère cette interprétation. Voir Ps 104:5-9.
3) Cette interprétation est la plus classique. Elle seule sauve l'ex nihilo. On la trouve par exemple chez Calvin: voir "Genèse",p.25 et R.Stauffer,p.182-183.
4) Par exemple Brunner,"Dogmatique",II,p.18 et Jalaguier,"Théologie générale",p.172.
5) H.W.Montefiore,"The Epistle to the Hebrews",Black,London,1975,p.188.
6) Mêmes auteurs qu'à la note 4. Voir aussi Luther,"Genèse",p.32.

maine.

Justin Martyr connaît une matière préexistante et ne voit pas de difficulté à accorder en cela la Genèse et le "Timée" de Platon(1):

> "Nous avons appris que Dieu,qui est bon,a,en vue des hommes, façonné toutes choses au commencement,avec la matière informe"(2).

Et le même auteur ajoute:

> "Platon est tributaire de l'enseignement des prophètes quand il dit que Dieu a fait le monde en façonnant la matière informe. L'Esprit prophétique déclare par Moïse de quels éléments Dieu se servit pour faire le monde"(3).

Le chaos de Genèse 1:2 est interprété par Justin comme une "matière première" dont Dieu se serait servi pour créer le monde(4). Athénagore se prononce dans le même sens(5). Clément d'Alexandrie parle également d'un monde "tiré de la matière informe"(6).

Certains Pères de l'Eglise paraissent avoir subi,en ce domaine comme en d'autres,l'influence platonicienne qui déjà était sensible en Sagesse 11:17.

Si,de nos jours,la théologie chrétienne se montre parfois réticente à l'égard de l'ex nihilo,ce n'est évidemment pas pour la même raison. Trois principaux motifs,si je vois bien,incitent les théologiens à émettre ici des réserves:

1°)L'insuffisance des attestations bibliques(7);

2°)L'ex nihilo instaurant une coupure franche entre le néant et l'être,il se conjugue malaisément avec la perception évolutionniste de la nature qui apparaît dans les sciences(8);

3°)Si on comprend l'expression "ex nihilo" au sens que le néant serait source ou matrice de l'être,l'affirmation paraît contradictoire(9).

-d- En dépit de ces réserves,l'affirmation de l'ex nihilo me paraît devoir être maintenue fermement,quitte à être précisée. Ce qui la recommande,c'est le type de rapport qu'elle postule entre Dieu et la nature créée(10). En premier lieu,l'ex nihilo

---

1) Platon,"Timée",29e-35a.
2) Justin,"Première Apologie",X.
3) Ibid.,LIX.
4) Ibid.
5) Voir Turmel,p.16.
6) Ibid.,p.18.
7) Par exemple: Auzou,p.163.
8) Par exemple: Canoczy,p.110-111,160-161.
9) Par exemple: Sertillanges,p.26,50-51.
10) Voir Rogerson,p.25.

s'oppose au dualisme larvé ou résolu des mythologies qui font état d'un chaos matriciel. C'est d'ailleurs en ce sens que les Pères l'ont adopté et que le Concile de Latran l'a formulé.

En deuxième lieu,l'affirmation de l'ex nihilo s'oppose à l'émanatisme. Il évite par là le panthéisme qui voit dans le monde une expansion de la substance divine. D'ailleurs l'émanatisme s'est aisément conjugué au dualisme,comme on le voit chez Platon et,plus nettement encore,dans le néo-platonisme. L'ex nihilo constitue l'affirmation de l'altérité du monde: celui-ci n'est pas Dieu,ni une parcelle de Dieu. Il est autre que Dieu. La théologie chrétienne ancienne a d'ailleurs pris soin de distinguer entre création et engendrement,réservant ce dernier terme au Fils seul et refusant de lui appliquer le premier(1). C'est que l'engendrement est une réplication de soi,la production d'un "autre" qui est fondamentalement le "même". L'engendrement postule la continuité et l'homogénéité entre cause et effet. La théologie ancienne n'a pu appliquer ce terme à la nature: si Dieu en est l'"Auteur",il n'en est pas le "géniteur"(2).

En troisième lieu,l'ex nihilo dit quelque chose à propos de la créature: non seulement elle est autre que Dieu,mais encore elle est sous la menace du néant. J'ai incidemment noté que Luther et Calvin avaient compris l'ex nihilo dans ce sens(3). C'est le cas également de Paul Tillich,qui écrit notamment:

> "Le terme ex nihilo dit quelque chose de fondamentalement important sur la créature,à savoir qu'elle doit se charger de ce que l'on pourrait appeler l''héritage du non-être'...Il y a un élément de non-être dans la condition de créature; cela permet de comprendre la nécessité naturelle de la mort,de même que la potentialité,non la nécessité,du tragique"(4).

Dans ce sens,Feuerbach ne se trompait pas quand il discernait dans l'ex nihilo l'affirmation de la"nullité" du monde(5). Mais encore faut-il s'entendre: "nullité" du monde ne signifie évidemment pas que le monde ne compte pour rien au regard de son Créateur. La confession de foi christologique dit expressément le contraire. Par contre,on peut parler de "nullité" si on entend par là la non-suffisance et la non-autonomie du monde,c'est-à-dire finalement sa dépendance foncière.

Dans son petit écrit pédagogique "Une manière simple de prier" (1535),Luther a développé les implications sotériologiques de l'ex nihilo. Il écrit notamment ceci:

---

1) "Engendré et non créé"(γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα),dit le Symbole de Nicée(325).
2) Voir Mehl,p.54 et Tresmontant,"Introduction",p.73.
3) Voir ci-dessus,même paragraphe,section -a-.
4) Tillich,"Syst. Theology",I,p.253-254 (trad. F.Ouellet,2ème vol.,p.181-182).
5) Feuerbach,p.231.

> "Par toi-même et en toi-même, tu n'es rien, tu ne peux rien, tu ne sais rien, tu es incapable de rien. En effet, qu'étais-tu il y a mille ans? Qu'ont été le ciel et la terre il y a six mille ans? Absolument rien, comme l'est le néant qui jamais ne sera créé...Mais il est dit ici: la foi déclare que Dieu a créé toutes choses du néant. C'est ici qu'est le jardin d'agrément de l'âme, pour se promener parmi les oeuvres de Dieu"(1).

L'insurrection de Feuerbach, de son propre point de vue, est donc tout à fait compréhensible. L'ex nihilo comporte bien que la nature créée, en son entier, l'homme y compris, découle du seul choix créateur de Dieu.

-e- Il faut ajouter que <u>l'ex nihilo est une affirmation et pas seulement une négation</u>. S'il écarte simultanément la relation entre Dieu et le monde qui est postulée par le dualisme et l'émanatisme, c'est pour dégager l'espace de sa propre confession, à savoir que la nature créée est l'objet d'un choix libre de Dieu. Que Dieu l'ait fait advenir, qu'il ne se soit pas contenté du néant, signifie qu'il a choisi de n'être pas seul mais d'avoir un vis-à-vis autre que lui.

> "Dire que Dieu a créé le monde signifie que Dieu a appelé à l'existence une réalité qui n'existait pas et qui n'avait pas de raison d'exister par elle-même. La création est une oeuvre contingente de Dieu"(2).

L'Ecriture biblique nous transmet cette affirmation à l'aide de plusieurs images. Qu'elle emploie le verbe ברא pour caractériser l'activité créatrice de Dieu implique que celle-ci n'est comparable à aucune autre, notamment à la production d'objets par le travail humain. Ce verbe, on le sait, est employé exclusivement pour désigner la création divine et donc pour la distinguer de toute autre(3).

Que cette activité créatrice s'opère par la parole est sans doute le meilleur fondement biblique que l'on puisse trouver à l'ex nihilo. Ce n'est pas seulement le premier chapitre de la Genèse qui déclare cela, c'est aussi certains Psaumes, le II Esaïe et l'Evangile de Jean(4). La création par la parole s'oppose nettement à l'émanatisme: il n'y a pas de continuité "physique" entre le monde et Dieu. Car la parole est le vocatif par lequel Dieu se fait connaître à qui est son vis-à-vis. Par la parole, Dieu appelle, commande, dirige, promet, console, menace. Le rapport entre le monde et Dieu est un rapport de vis-à-vis parlant, non un rapport de continuité substantielle. La création par la parole pose l'altérité du monde, et

---

1) In "Oeuvres", VII, p.213.
2) Mehl, p.54.
3) Voir von Rad, "Genèse", p.45 et Auzou, p.148-149.
4) Voir Ps 33:9; 148:5; Es 48:13; Jn 1:3-4,10.

donc aussi de l'homme. Elle pose un rapport au vocatif. D'ailleurs, le verbe employé dans Genèse 1 pour exprimer la désignation des choses par le Créateur, קָרָא, signifie proprement "appeler","crier","clamer","convoquer",c'est-à-dire qu'il exprime la "vocation" adressée à ces choses:

> "A la lumière,Dieu clama:-- jour! A la ténèbre,il clama: -- nuit!(v.5)...A l'étendue,Dieu clama:-- cieux!"(v.8)(1).

La création est la convocation des êtres et des choses.

Enfin,que cette activité créatrice ait lieu sur l'arrière-fond d'un chaos menaçant signale que la nature créée reste distincte de Dieu et,par là,menacée. Les Hébreux ne pouvaient exprimer abstraitement le thème du néant ou du non-être. Ils n'y ont pas été étrangers,mais ils l'ont évoqué à l'aide d'images mythologiques: le désordre,l'abîme,les ténèbres,les eaux,les monstres aquatiques,la mort,l'animal maléfique. Cet aspect de la nature créée,nous devrons le considérer avec plus d'attention au chapitre suivant,en évoquant le thème du mal naturel(2). Mais,dès ici,nous devons au moins noter que le monde de Dieu est aussi un monde menacé,dans le sens précisé ci-dessus par la citation de Tillich ou par celle de Luther(3). Cela signifie que la nature n'a pas le pouvoir de s'émanciper et de se suffire à elle-même. Parce qu'elle est "ex nihilo",elle ne peut subsister qu'"ex deo". Parce qu'elle vit,comme dit Paul,"dans l'esclavage de la corruption",--"au pouvoir du néant"! --,elle est tournée vers une espérance,elle attend une "révélation" (Ro 8:18-22).

L'ex nihilo énonce précisément cette fragilité et cette dépendance du monde créé à l'égard de son Créateur,et donc sa non-suffisance,sa "non-éternité"(4).

) Voir Goldstain,p.32-33 et Tresmontant,"Etudes",p.255.
) Voir ci-dessous,VIII,2,3,4.
) Voir ci-dessus,même paragraphe,section -d-.
) Il va sans dire que l'ex nihilo est une thèse théologique. Il ne prétend en rien rendre compte de la manière dont le monde s'est constitué. Il ne s'oppose donc nullement à la science évolutionniste. Ce point me paraît suffisamment acquis de nos jours que pour nécessiter un développement.

7//- Note sur l'éternité du monde et la notion de commencement.

-a- La question de l'éternité du monde ne s'est pas posée à l'Israël biblique, pour cette raison décisive qu'il n'avait pas de notion d'éternité(1). C'est lors de la rencontre avec la pensée hellénique que la théologie a hérité de cette problématique.

La philosophie grecque classique n'a pas répondu de manière unanime à la question de l'éternité du monde. Pour Platon, le monde a bien un commencement puisqu'il est oeuvre de Dieu, mais il dure éternellement parce que Dieu l'a voulu ainsi. Aristote déclare le monde parfait et éternel: il n'a pas eu de naissance, il ne disparaîtra pas. D'autres courants philosophiques (Héraclite, Empédocle, les Stoïciens) ont également songé à un monde éternel, mais soumis aux cycles des engendrements et des destructions(2).

-b- La théologie chrétienne, en affirmant la création du monde, paraît devoir trancher nettement contre l'éternité de celui-ci. L'idée même de création n'implique-t-elle pas celle de commencement temporel, quelque lointain qu'on le voudra? -- De fait, le Concile de Latran distingue nettement entre le statut de Dieu, "éternel, immense, immuable", et le statut des créatures "dès le commencement du temps"(3). De même, le pape Jean XXII condamna, en 1329, huit propositions de Maître Eckhart, parmi lesquelles les deux suivantes:

> "On peut concéder que le monde a existé de toute éternité",

et:

> "En une seule et même fois, quand Dieu fut, quand il engendra son Fils, Dieu coéternel et égal en tout à lui-même, il a aussi créé le monde"(4).

) On sait aujourd'hui que la traduction du tétragramme יהוה par "l'Eternel" est plus qu'une traduction: c'est une transvaluation sémantique, en l'occurence appauvrissante. Il est vrai qu'on n'en a trouvé nulle autre!

) Voir la synthèse de O.Gigon, p.187-190. On peut également postuler une matière éternelle et un monde transitoire. C'est ce que fait Lucrèce: à ses yeux, les atomes sont éternels (p.24-26), mais le monde a un commencement et une fin (p.81-82, 159-167, 213-214).

) In "La foi catholique", p.150.

) Ibid., p.151.

Luther s'est prononcé tout aussi nettement pour un commencement "daté" du monde et il s'en est pris au monde éternel d'Aristote(1). Calvin de même(2).

Telle est certainement l'affirmation largement dominante de la théologie chrétienne: le monde a un commencement temporel, Dieu seul pouvant être qualifié d'éternel. Pourtant il existe quelques voix discordantes dès l'époque patristique.

-c- C'est le cas surtout d'Origène(3). Le monde, à ses yeux, a bien été créé. Mais quand? -- De toute éternité, puisque, de toute éternité, Dieu est Dieu. Le monde est en quelque sorte "contemporain de Dieu":

> "Il n'y a pas de père là où il n'y a pas de fils. Il n'y a pas de maître là où il n'y a pas une propriété et un serviteur. De même, Dieu ne peut pas être appelé tout-puissant s'il n'existe pas des êtres sur lesquels s'exerce sa puissance. Donc, pour que la toute-puissance de Dieu se manifeste, il est indispensable que le monde existe. Si l'on prétend que des temps se sont écoulés...pendant lesquels les êtres n'existaient pas encore, il s'ensuivra que, pendant ces temps, Dieu n'était pas encore tout-puissant, mais qu'il l'est devenu plus tard...Si Dieu a toujours été tout-puissant, les êtres par lesquels sa toute-puissance s'exprime ont dû toujours exister"(4).

Au XIIIème siècle, Thomas d'Aquin ne sera pas insensible à l'argument d'Origène. Face aux philosophes arabes qui soutiennent l'éternité du monde et à Bonaventure qui veut en démontrer le commencement, Thomas trace sa propre voie, une voie moyenne(5). Il énonce d'abord dix arguments en faveur de l'éternité du monde; aucun n'est pourtant décisif à ses yeux, mais il ne les répute pas irrecevables. Il se borne à noter:

> "Puisque le monde a Dieu pour auteur, il n'est pas nécessaire qu'il ait toujours existé, et l'on ne peut en prouver l'éternité démonstrativement".

Puis il ajoute, comme pour répondre à Origène:

> "De ce que l'action divine est éternelle, il ne s'ensuit pas que l'effet le soit; mais il est ce que Dieu a voulu, c'est-à-dire il est être après avoir été non-être"(6).

---

1) Luther, "Genèse", p.17-18.
2) Calvin, "Institution", I, XIV, 1 et R.Stauffer, p.177-179.
3) Et déjà, mais moins nettement, de Clément d'Alexandrie.
4) Cité par Turmel, p.18-19. Sur la signification de la création éternelle chez Origène, voir Cayré, I, p.272. On trouve une position assez voisine chez cet autre "platonisant" que fut Paracelse: voit Koyré, "Mystiques", p.101.
5) Voir Gilson, "Thomisme", p.193-198 et "Philosophie du Moyen Age", p.535. Voir aussi Tresmontant, "Introduction", p.64.
6) Thomas d'Aquin, "Somme", Ia, q.XLVI, art.1.

L'éternité du monde n'est donc pas démontrable. Mais son commencement ne l'est pas davantage:

> "La foi seule nous révèle que le monde a commencé; nous ne pouvons prouver cette vérité par des arguments scientifiques,mais nous devons la croire"(1).

Le principal intérêt de la position de Thomas réside en ceci qu'il perçoit à la fois la difficulté théologique du thème de l'éternité du monde et la difficulté philosophique du thème du commencement. Les deux thèses sont malaisément pensables(2). Des objections existent à l'encontre de chacune. Et finalement Thomas ne peut trancher qu'en faisant appel à la foi.

C'est sur la base des hésitations thomistes que Sertillanges a repris à son compte le thème de la création "ab aeterno"(3). Sa position n'est pas non plus sans analogie avec celle d'Origène. Sertillanges critique méthodiquement la notion de commencement temporel.

> "Tout d'abord,dit l'enfant catéchisé,il n'y avait rien,sauf Dieu. Ensuite Dieu a décidé de créer le monde et il l'a fait".

Mais que signifient ce "tout d'abord" et cet "ensuite"? On postule ici un temps hors du temps,et on s'expose alors à la célèbre question qui a parcouru toute l'histoire de la théologie: qu'est-ce que Dieu faisait "avant" la création? Comment se représenter un "jour" où Dieu commence à créer? Car un jour suppose la temporalité,donc déjà le monde.

Mais si la notion de commencement absolu n'est guère pensable dans nos catégories temporelles,doit-on alors s'en tenir à la thèse de l'éternité du monde? -- Sertillanges ne le croit pas davantage. Par contre,il opte pour la "perpétuité", c'est-à-dire la durée infinie,et il note que telle est également l'opinion de Teilhard de Chardin(4). L'"ab aeterno" désigne alors un temps infini. Il équivaut à la reconnaissance d'une limite catégorielle: nos esprits ne peuvent postuler un "premier jour" sans poser la question "avant",à l'infini.

Pourtant,les constats scientifiques nous orientent plutôt vers l'idée de commencement. La terre,le soleil,les galaxies,le cosmos ont commencé(5). Mais,demande Sertil-

---

1) Thomas d'Aquin,"Somme",Ia,q.XLVI,art.2.
2) "L'agnostique résume ainsi: le commencement du monde n'est pas concevable. Mais il lui est répondu: le monde sans commencement n'est pas concevable" (Emmanuel,§ 42).
3) Sertillanges,chap.I et II.
4) Ibid.,p.16.
5) Certaines théories cosmologiques actuelles font état d'un commencement cosmique. Voir à ce propos S.Weinberg,"Les trois premières minutes de l'univers",Le Seuil, Paris,1978,ainsi que R.Jastrow,"Des astres,de la vie et des hommes",Le Seuil,Paris, 1975,p.78-89. Ce dernier auteur penche pour la théorie du "big bang",qui fait remonter l'origine de l'univers à 10 milliards d'années(p.82). Mais il ajoute prudemment que la science ne peut trancher cette question(p.83).

langes,est-ce là tout l'univers? La science s'en tient à l'observable,au monde physique. Or la création de Dieu est plus vaste que le cosmos de la science. Celle-ci ne peut mesurer la totalité cosmique(1). Autrement dit: <u>création ne signifie pas commencement</u>. Elle signifie dépendance ontologique et non succession chronologique.

> "L'hypothèse d'un premier jour est pour nous aussi impensable au moins -- à mes yeux beaucoup plus -- que celle d'un infini antérieur qu'on aurait voulu fuir...Je voulais établir l'indépendance de l'idée de création et de l'idée de commencement"(2).

> "Le problème des origines radicales...est un problème du transcendant,non un problème de durée. Il établit la relation du dérivé avec le Premier,de l'être fini avec l'Etre infini,du contingent avec la Nécessaire,de l'insuffisant avec le Suffisant,du caduc avec l'Eternel et non pas seulement le perpétuel"(3).

-d- Le thème de l'éternité du monde,on le voit,est assez embrouillé. Le <u>concept d'éternité</u> peut revêtir deux sens principaux: soit une durée infinie(4),soit "le caractère de ce qui est en dehors du temps",l'intemporel(5). Quand elle parle de Dieu,la théologie le déclare éternel. Ce n'est évidemment pas dans le premier sens,qui le désignerait comme "immémorial". Mais le second sens ne convient guère non plus,car Dieu n'est pas sans rapport avec le temps. Il vaudrait mieux comprendre son éternité dans le sens d'une trans-temporalité,c'est-à-dire d'une présence non temporelle au temps. Tillich propose,dans le même sens,de parler d' "omni or all-temporality"(6). C'est que l'éternité de Dieu est sa manière d'être pour le monde et l'histoire; elle inclut donc la temporalité. Dieu est celui qui est,qui était et qui vient,l'alpha et l'oméga. Son éternité transcende le temps,mais en l'incluant et en en valorisant les séquences(7). On ne peut évidemment rendre compte de ceci qu'à l'aide d'images très insuffisantes. Tillich propose celle-ci:

---

1) Sertillanges,p.36-38.
2) Ibid.,p.40.
3) Ibid.,p.42.
4) C'est-à-dire un temps très long.C'est le sens que lui donne Charon,"Mort",p.20.
5) Voir Lalande,p.304-305 (art. "éternité"). On peut également concevoir que l'éternité coïncide avec le temps. Dans ce cas,le devenir n'est plus qu'une qualification de l'Etre. En adhérant au devenir,en y consentant sans arrière-pensée et en s'y accomplissant,on atteint l'éternité. Mais,pour cela,il faut que le devenir soit lui-même "éternel",c'est-à-dire qu'il se présente comme un "éternel retour",ainsi qu'on le voit chez Nietzsche. Voir à ce propos J.Chaix-Ruy,"Pour connaître la pensée de Nietzsche",Bordas,Paris,1964,p.157-158.
6) Tillich,"Syst. Theology",I,p.274.
7) Qui sont la mémoire,la décision et l'espérance.

"Il faut utiliser la seule analogie de l'éternité qu'on puisse trouver dans l'expérience humaine,soit l'unité d'un passé dont on se souvient et d'un futur que l'on anticipe dans un présent dont on fait l'expérience"(1).

En ce sens,la théologie chrétienne ne reconnaît qu'à Dieu seul l'éternité. Elle nie donc l'éternité du monde. Le monde n'existe pas en dehors de la durée,c'est-à-dire de la succession temporelle. L'affirmation de l'éternité du monde aboutirait ici à poser du même coup sa divinité et donc à oblitérer l'altérité du monde créé par rapport à son Créateur.

Mais cela ne signifie pas que la théologie doive s'en tenir à la datation chronologique du commencement, telle qu'elle peut être dégagée des généalogies bibliques: six ou sept mille ans,comme dit Calvin. Et il ne suffirait pas d'y ajouter quelques zéros par égard pour la science. Les remarques de Thomas d'Aquin et de Sertillanges restent importantes: nous ne pouvons penser un commencement temporel du monde. Rien ne s'oppose à ce que la théologie accepte de parler de l'éternité du monde dans le sens premier du concept d'éternité,c'est-à-dire dans le sens d'une durée infinie,-- du moins "in-finie" pour nos regards et nos compréhensions(2). Mais ce n'est pas alors dans le sens qu'elle confère à l'éternité de Dieu.

La notion biblique de "commencement" est plutôt le symbole,non pas d'une origine datée (concept impensable!),mais d'une dépendance fondamentale(3). Si le monde "commence",c'est qu'il est l'objet d'un choix,d'un vouloir et d'une action de Dieu,qu'il n'est pas autonome(4). Car au commencement,il n'y a

---

1) Tillich,"Syst. Theology",I,p.275(trad. franç.,II,p.220). Voir Barth,"Dogmatique", vol. 10,p.70. Claude Tresmontant exprime la même idée quand il remarque que,dans la pensée hébraïque,le thème de la création comporte une plénitude temporelle qui assume et transperce ses expressions linguistiques:"L'univers est créé. Si nous nous plaçons dans les catégories temporelles de la conjugaison hébraïque,cette proposition se décompose comme suit: l'univers a été créé,l'univers est créé, l'univers sera créé"("Etudes",p.8).

2) Il est vrai pourtant que le constat,déjà bien ancien,de Lucrèce,reste difficilement évitable: le monde,constatait-il,donne des signes d'usure; il ne peut donc pas durer toujours (p.159-167). Mais ceci reste un "constat",c'est-à-dire une vérité de nos regards et de nos compréhensions. Elle est reprise par la loi de l'entropie de la thermo-dynamique. La position du christianisme à l'égard de l'éternité du monde est fondée ailleurs:dans la confession qu'un seul est éternel,Dieu.

3) Voir Gisel,p.18-19.

4) Le בְּרֵאשִׁית qui ouvre le récit de création de Genèse 1 renvoie aux תּוֹלְדוֹת qui le clôturent (2:4a). Le propos de l'auteur est bien de nous relater une naissance, c'est-à-dire un commencement d'existence. Par là,notre auteur répond à la question de l'origine de toutes choses que soulèvent fréquemment les mythologies. Les commentateurs modernes ont fait grand cas de l'absence d'article devant רֵאשִׁית(voir Auzou,p.147-148 et la note TOB,ad loc.),comme si la Genèse ne voulait pas parler d'un commencement absolu et permettait qu'il y eut d'autres commencements. Selon moi,de telles remarques restent secondaires et entachées du souci de préserver Genèse 1 des suspicions scientifiques. Voir Job 38:4.

que Dieu et c'est lui qui inaugure,c'est-à-dire qui est au-delà de tout commencement.

8//- La dépendance.

-a- Quand la théologie chrétienne énonce que le monde a été créé "ex nihilo" et qu'il trouve en Dieu son "commencement",elle recourt à deux symboles qui convergent vers le même foyer,à savoir que le monde n'est pas auto-suffisant(1). Ni son infinie diversité,ni son infinie expansion n'ont en elles-mêmes leur raison et leur cause. Le monde est dépendant(2). En évoquant ci-dessus la réflexion de Sertillanges à propos de l'éternité du monde(3), nous avons été amenés à rencontrer cette notion. On sait qu'elle est fondamentale dans la pensée de Schleiermacher. Selon ce dernier,la doctrine chrétienne exprime la dépendance absolue du monde par rapport à Dieu au moyen de deux propositions: "Le monde est créé par Dieu" et "Dieu soutient le monde"(4).

-b- Le rapport entre Dieu et le monde que nous qualifions de dépendance,la confession christologique l'a exprimé par le thème de la seigneurie universelle de Jésus-Christ. On sait que c'est là une des affirmations majeures de la prédication apostolique(5). Elle trouve son origine dans l'action et la parole de Jésus. Les Evangiles parlent abondamment de ses "actes de puissance" (δύναμεις)(6),de sa parole "puissante" (ἐξουσία)(7) ou de

---

) Ce qui est exprimé par l'Ecriture en termes d'antériorité chronologique --"avant que le monde fut" -- désigne fondamentalement une priorité ontologique. C'est la thèse de Sertillanges (voir p.6-8),à laquelle on peut certainement souscrire. Par contre,je n'en déduirais pas que la symbolique de l'antériorité chronologique doive être évacuée pour autant. Voir ci-dessous,VIII,9,-g-.

) Plutôt que de "dépendance",Girard parle d'"ouverture"(p.162-164,183),ce qui s'accorde mieux avec son propos euchologique. On perçoit la parenté entre les deux concepts:la dépendance comporte l'impossibilité de l'auto-suffisance,de la clôture sur soi,donc:l'ouverture. Mais ce dernier terme peut être piégé par des connotations psychologiques. On doit préciser que,même "fermé" psychologiquement,le monde humain et naturel reste "ouvert" ontologiquement.C'est ce qu'exprime la "dépendance".

) Voir ci-dessus,VII,7,-c-.

) Schleiermacher,§ 36.

) Voir Act 2:36; Ro 10:9; ICor 12:3; Phil 2:9-11. Voir Bosc,p.43-96; O.Cullmann, "Christologie du N.T.",Delachaux et Niestlé,Neuchâtel et Paris,1958,p.169-205; E.Schweizer,"La foi en Jésus-Christ",Le Seuil,Paris,1975,p.87-115.

) Voir par exemple Mt 11:20,21,23; 13:54,58; 14:2; etc.

) Voir par exemple Mc 1:22,27; Mt 7:28-29; Lc 4:32; etc.

l'autorité divine dont il est investi(1). "Même le vent et la mer lui obéissent",constatent les disciples avec stupéfaction (Mc 4:41). Mais c'est surtout la résurrection et la glorification qui attestent et qui fondent,pour le christianisme apostolique,la seigneurie universelle de Jésus-Christ,c'est-à-dire sa maîtrise sur tout être dans le cosmos entier. Le texte le plus impressionnant,dans cette veine, est sans doute l'hymne citée par Paul dans sa lettre aux Philippiens (2:6-11). Elevé par Dieu et revêtu de la dignité seigneuriale,le Christ étend sa maîtrise "dans les cieux,sur la terre et sous la terre" (2:10b).

L'auteur de la lettre aux Colossiens et celui de la lettre aux Hébreux étendent cette seigneurie jusqu'à la création du monde. Selon Colossiens 1:15,le Christ est "premier-né de toute créature",en ce sens qu'il exerce une primauté sur toute créature(2),tant visible qu'invisible. Le même auteur ajoute d'ailleurs que "toutes choses subsistent en lui",ce qui revient à dire qu'il n'est rien au monde qui ne trouve en lui son être,sa durée et son sens. C'est à peu près ce qu'exprime Hébreux 1:3 en disant que le Christ "porte toutes choses par sa parole puissante".

-c- La confession christologique,ici aussi, s'enracine dans le sol vétéro-testamentaire: elle confère au Christ ce qu'Israël attribuait explicitement à Yahvé,la seigneurie cosmique. Or,dans l'Ancien Testament,ce n'est pas seulement le thème de la création qui étaye et fonde l'affirmation théologique de la seigneurie de Yahvé et son corrélat,la dépendance du monde. On peut même estimer que la formulation de la création du monde par Dieu est secondaire par rapport à l'expérience qu'Israël a faite de la maîtrise de Dieu sur le monde. Walter Eichrodt a insisté sur ce qu'il considère comme un trait distinctif de la foi israélite,à savoir que le monde est entièrement soumis à la volonté et au pouvoir de Yahvé.

> "Quoique les énoncés de l'Ancien Testament à propos de la relation entre Dieu et le monde soient si nombreux et variés, cependant ils se montrent d'accord en ceci qu'au travers d'eux est soulignée la dépendance complète de l'ordre terrestre par rapport à Dieu"(3).

---

(1) Voir par exemple: Mc 2:10; 11:28-33; etc.

(2) "L'élément constitutif de la notion de premier-né est la primauté de droit,dont la priorité de naissance n'est que la condition" (C.Masson,"L'Epître de S.Paul aux Colossiens",Delachaux et Niestlé,Neuchâtel et Paris,1950,p.99). Ce n'est pas d'une simple antériorité chronologique qu'il s'agit,mais bien d'une primauté ontologique: "CAR c'est en lui qu'ont été créées toutes choses" (voir B.Rey,p.206-207). Quant à κτίσις ,il semble qu'on doive le traduire par "créature" et non par "création": l'absence d'article après πᾶς confère à ce mot le sens de "n'importe quel" (voir Masson,op. cit.,p.99,n.1)

(3) Eichrodt,II,p.96-97.

Eichrodt cite alors diverses attestations anciennes de la foi israélite à la dépendance de l'ordre terrestre:

*- Josué 10:12: le soleil et la lune arrêtés par Josué;

*- Juges 5:20: les étoiles ont combattu avec Israël contre les Cananéens;

*- Genèse 49:25-26: la bénédiction divine s'étend au cosmos:les cieux,l'abîme,les mamelles et le sein (=fécondité),les épis et fleurs (=fertilité),les montagnes et les collines (=abondance);

*- Exode 15:8,10: les eaux (les flots,les abîmes) ont répondu à la volonté de Yahvé et participé au salut d'Israël;

*- Nombres 16:30: la terre ouvre sa gueule pour engloutir les fils de Coré révoltés,-- prodige de Yahvé;

*- Deutéronome 33:13-16: les faveurs de la terre à l'égard de la tribu de Joseph (voir Ge 49:25-26): la rosée,le soleil et la lune,l'abondance des montagnes et des collines,les richesses du sol;

*- Psaume 29: la théophanie dans l'orage est décrite comme une intervention de Dieu en faveur de son peuple.

Ces divers textes cités par Eichrodt sont intéressants à deux titres:

1°) Ils permettent d'apercevoir le lien entre nature et alliance,entre συνθήκη et διαθήκη. C'est en faveur de son peuple,pour sa victoire ou son bonheur,que Dieu opère des prodiges dans le monde des éléments et des forces naturels.

2°) Ces textes sont considérés par Eichrodt comme fort anciens, antérieurs en tout cas aux élaborations théologiques et liturgiques plus complètes que sont les récit de création,le Psaume 104 ou les chapitre 38 à 42 du livre de Job. Ils nous laissent donc apercevoir la foi d'Israël dans ses expressions élémentaires. C'est en rapport avec l'Alliance,plus précisément avec l'histoire de la libération d'Israël,que le peuple a commencé à percevoir et à exprimer la relation entre le monde naturel et Yahvé(1). Or ce qui apparaît dans ces vieux textes,c'est précisément ce que les textes plus élaborés amplifieront,à savoir la domination de Yahvé sur la nature et donc la dépendance de celle-ci par rapport à Yahvé.

-d- Que la nature dépende de Dieu implique qu'elle n'est pas auto-suffisante. Quand bien même la théologie n'igno-

1) Voir E.Beaucamp,p.51-104.

re pas la cohérence et l'autonomie de la nature,elle ne les rapporte pas à un pouvoir "sui generis" des êtres et des choses,mais à une volonté créatrice et providentielle de Dieu. Ce monde n'est ce qu'il est que parce que Dieu l'a voulu et le veut tel. L'ordre de la nature est un "ordre ordonné". Et donc la nature,pour l'Ecriture biblique ne peut être comprise au sens grec: elle est toujours nature créée et dominée.

Il faut redire ici que la théologie ne peut se satisfaire d'aucune compréhension de la nature qui enferme celle-ci dans les limites du phénoménal. Elle ne peut se satisfaire, ni des diverses formes de "naturalisme" philosophique,de Démocrite à Lévi-Strauss,ni de l'épistémologie scientifique. Ce n'est pas que la théologie soit d'emblée "dans l'autre camp". Il est fort possible,au contraire,qu'elle se trouve très proche du naturalisme et de la science. Mais elle est théologie en ceci précisément qu'elle ne peut s'y tenir. A ses yeux,la nature n'est pas close; la vérité des êtres et des choses n'est pas toute entière dans les évidences que nous pouvons en dégager. Le monde est d'abord le monde de Dieu, avant même d'être celui de la science ou du naturalisme.

-e- Et il est le monde de Dieu donné aux hommes,ce qui permet de justifier amplement la science et même un certain "naturalisme"(1),mais ce qui,en même temps,les limite. Que le monde créé soit de l'ordre du don,que la συνθήκη soit la suite et le théâtre de la διαθήκη ,signifie toujours que la connaissance de ce monde n'est complète que dans la réception du don comme don. Credo ut intelligam!

Qu'il existe une vraie intelligence du monde hors de la foi,cela n'est évidemment pas douteux(2). Mais cette "vraie intelligance" n'est ni une intelligence totale,ni une intelligence pleinement adéquate. Elle est vraie dans le sens qu'elle est exacte,qu'elle rend bien compte de la réalité phénoménale des choses et des êtres et qu'elle permet leur utilisation. Mais elle laisse dans l'ombre ce qui fonde cette réalité et la rend telle qu'on peut l'étudier scientifiquement. Elle ignore la dépendance et le don: par là,elle reste partielle. Elle n'est même pas pleinement adéquate,dans la mesure où elle ne correspond pas à toute la réalité de son objet. La considération de la nature comme réalité "sui generis" -- qui correspond au vieil idéal aristotéli-

1) Voir ci-dessus,VII,2,-b- et ci-dessous,VIII,11,-r-.
2) Voir ci-dessus,VII,4,-f- et -h-.

cien du φυσικῶς -- ne peut donc être que partielle,provisoire,non exhaustive.

Dans le concert des voix très sérieuses et très graves qui considèrent ainsi la nature,la théologie ne se montre ni jalouse,ni ombrageuse. Mais elle saura répéter tranquillement la fameuse confession de foi de Luther:

> "Que signifie à présent,ou qu'entends-tu par cette parole: Je crois en Dieu,Père tout puissant,Créateur,etc.?
> -- Réponse: J'entends par là et je crois que je suis une créature de Dieu,autrement dit qu'il m'a donné et me conserve sans cesse mon corps,mon âme et ma vie,mes membres,petits et grands,tous les sens,la raison et l'entendement,et ainsi de suite...; de plus,qu'il fait servir à l'utilité et aux besoins de notre vie toutes les choses créées,le soleil,la lune et les étoiles du ciel,le jour et la nuit,l'air,le feu,l'eau,la terre et tout ce qu'elle porte et peut produire,oiseaux,poissons,bêtes,céréales et toutes sortes de plantes...De telle sorte qu'on apprenne par cet article que nul d'entre nous n'a,ni ne peut conserver par soi-même la vie,ni aucun des biens qui viennent d'être énumérés...Car tout cela est compris dans le mot 'Créateur'"(1).

-f- La réception du don de la nature implique <u>foi et compréhension</u>. Luther déclare:"Je crois et j'entends". Il ne s'agit donc pas seulement d'une croyance,mais bien aussi d'une connaissance. La foi au Dieu créateur devient chez Luther principe herméneutique de la réalité.

L'auteur de la lettre aux Hébreux déclare: πίστει νοοῦμεν,c'est-à-dire: "par la foi,nous comprenons" (Héb 11:3). La foi ouvre une compréhension nouvelle de la réalité: elle réfère celle-ci à la διαθήκη,comme l'exprime très fortement Luther. La compréhension nouvelle dont il s'agit ici est simultanément <u>subjective et objective</u>. Luther porte son attention sur l'aspect subjectif: la création de toutes choses par Dieu lui apparaît dans toute sa force existentielle. Elle signifie une manière de <u>me</u> comprendre et de <u>me</u> situer par rapport à la nature. Elle engendre la confiance,le "sentiment de dépendance" et la reconnaissance du croyant.

C'est aussi de cette façon que Calvin comprend la providence divine quand,dans l'"Institution chrétienne", il ouvre un chapitre intitulé:"Quel est le but de cette doctrine,pour en bien faire notre profit"(2). Il s'agit,pour lui,de relever le retentissement existentiel de la connaissance assurée par la foi(3).

---

1) Luther,"Grand Catéchisme",IIème partie,"La foi",in "Oeuvres' VII,p.91.
2) I,XVII. Pour la création,voir déjà I,XIV,20-22.
3) Voir R.Stauffer,p.266-275.

Le Catéchisme de Heidelberg s'en tient encore au même niveau dans son commentaire du premier article du Symbole. Après avoir brièvement exposé le thème de la création et celui de la providence,il ajoute aussitôt:

> "Par amour pour Jésus-Christ,son Fils,il (la Père) est aussi mon Dieu et mon Père. En lui,je me confie et je ne doute pas qu'il prenne soin de moi et de tout ce qui m'est nécessaire pour le corps et pour l'âme"(1).

De nos jours,John MacQuarrie a plaidé avec force pour cette compréhension existentielle de la création(2).

Mais on ne peut s'en tenir là. La connaissance ouverte par la foi comporte également un aspect objectif,c'est-à-dire qu'elle n'est pas seulement une connaissance de soi par rapport à la nature,mais également de la nature elle-même. "La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse" signifie aussi qu' elle permet une compréhension nouvelle du monde. Dans le texte de Luther que je viens de citer,cet aspect n'est pas totalement absent: Luther s'oppose à une compréhension de la créature et de la vie qui ignorerait le don de Dieu. De même,quand Calvin expose le thème du Dieu créateur(3) et celui du Dieu providence(4),il en dégage une compréhension générale de l'homme et du monde,une anthropologie et une cosmologie. Par exemple,il en vient à aborder des thèmes tels que celui des créatures invisibles,celui de l'âme,de l'intelligence et de la volonté,celui du libre-arbitre,celui du hasard,etc.

La foi ouvre donc à une compréhension de la nature,en nous et hors de nous,qui se distingue de la connaissance acquise par voie empirique ou rationnelle,et qui s'oppose à leur clôture sur le "fait brut". Une certaine signification de la nature se dégage de la théologie chrétienne: ce sera la matière de mon dernier chapitre.

-g- On pourrait caractériser nucléairement cette compréhension nouvelle qui s'origine dans la foi en la qualifiant de "compréhension trans-relationnelle". L'objet de la théologie n'est jamais "les natures" considérées isolément. La théologie ne connaît pas Dieu en lui-même,en tant que "nature divine" en soi. Elle ne connaît pas davantage l'homme ou le monde φυσικῶς . L'objet de la théologie est bien Dieu,l'homme et le monde,mais dans leurs relations.

C'est pourquoi,à un premier niveau,on peut relever que la théologie ne s'occupe pas tant de la nature que de la συνθήκη ,c'est-à-dire de la nature dans ses rapports avec l'hom-

---

1) Cat. de Heidelberg,Q.26. Voir également la Q.28.
2) MacQuarrie,§ 32.
3) Calvin,"Institution",I,XIV et XV.
4) Ibid.,I,XVI à XVIII.

me et de l'homme dans ses rapports avec la nature(1). A cet égard, il ne fait pas de doute que la théologie sait gré à l'écologie de son insistance sur les relations écosystémiques. Mais ce que l'écologie saisit au plan des constats, la théologie le saisit au plan du fondement et de la référence communs.

C'est le second niveau: homme et nature, étroitement relationnés, sont englobés dans le référent sémantique de l'Alliance divine. L'homme et la nature ne sont donc pas seulement saisis dans leurs "inter-relations", mais aussi et d'abord dans l'éclairage de leurs "trans-relations": la συνθήκη est référée à la διαθήκη .

On voit dès lors que l'objet de la théologie est bien Dieu, mais dans ses relations au monde et à l'homme, puis l'homme, mais dans ses relations à Dieu et au monde, puis le monde, mais dans ses relations à Dieu et à l'homme.

Ceci peut être exprimé brièvement: la structure de la connaissance théologique est l'alliance.

9//- Quatre lignes de démarcation.

(Inférence, cause première, création et providence, "cooperatio").

Il me paraît utile de terminer ce chapitre en précisant quatre lignes de démarcation. La thèse à laquelle je me suis adossé comporte en effet la mise en cause d'autres approches de la nature par la théologie chrétienne. Elle n'est donc pas dénuée de charge polémique implicite. C'est à expliciter celle-ci que s'attachent les remarques suivantes.

-a- Que la διαθήκη soit le fondement de la συνθήκη, nous ne pouvons le savoir que parce que la chose nous est annoncée et proclamée avec toute la force de l'Evangile. C'est d'abord comme la bonne nouvelle de la victoire et de la seigneurie du Christ que nous l'apprenons. C'est en-suite comme le dévoilement et la réalisation en lui de la seigneurie du Dieu créateur. Autrement dit encore: c'est par la proclamation christologique que nous parvient l'Evangile de la création et de la providence. La foi chrétienne au Dieu créateur et seigneur du monde n'est évidemment pas sans analogie avec d'autres types de foi, à commencer par la foi juive

1) Voir ci-dessus, V,8,-b-c-d-.

qui en est le terreau. Mais elle ne se laisse confondre avec aucune autre,pour cette raison que son assise et son assurance sont en Jésus-Christ lui-même. Ici la ligne indiquée par Karl Barth me paraît véritable:

> "Credo ut intelligam. Cette phrase signifie en l'occurrence: je crois en Jésus-Christ,le Fils de Dieu,notre Seigneur,afin de voir et de comprendre que Dieu,le Tout-puissant,le Père, est le créateur du ciel et de la terre"(1).

Si je rappelle ceci sommairement(2), c'est pour distinguer la démarche que j'opère de celle que l'on peut trouver,par exemple,chez G.Fulliquet et chez G.Frommel. Chez ces deux auteurs,la foi au Dieu créateur est basée sur l'expérience chrétienne de Dieu.

La chose est très nette chez Georges Fulliquet. Le "Précis de Dogmatique" de cet auteur comporte quatre parties et ce n'est que dans la dernière qu'il aborde le thème du Dieu créateur,contre l'ordonnance du Symbole. Pour Fulliquet,la foi au Dieu créateur se situe dans la marge de la foi chrétienne:

> "La quatrième partie comprend tous les sujets qui se trouvent à la périphérie de la croyance chrétienne,aux confins du domaine de la science humaine. Elle traite donc de ce sujet essentiel: les rapports de la science et de la foi"(3).

Périphérique,la doctrine de la création n'en est pas moins importante pour la piété. En quoi? -- En ceci qu'elle apparaît comme l'extension universelle de l'expérience des interventions actuelles de Dieu. C'est donc à partir de l'expérience chrétienne quotidienne, notamment de l'expérience de la prière exaucée,que la foi en vient à parler du Dieu seigneur et créateur.

> "La conception du chrétien,c'est que Dieu peut,tout aussi bien et mieux qu'un savant expérimentateur,par un emploi sage des lois et des forces naturelles,modifier le cours des événements..."(4).

Si Dieu peut cela,si l'expérience atteste qu'il est doté d'un pouvoir au moins égal et même supérieur à celui d'un "savant expérimentateur",c'est parce qu'il est le maître de l'univers. La doctrine de la création exprime précisément cela:

> "Nous exprimons ainsi notre certitude que la monde dépend absolument de Dieu qui lui est antérieur et supérieur,nous affirmons ainsi que l'esprit est de beaucoup plus important que la matière"(5).

La dépendance du monde par rapport à son Auteur est fondée sur la

---

) Barth,"Dogmatique",vol.10,p.30.
) Voir ci-dessus,V,6 et VI,5,-j-.
) Fulliquet,p.12. Dans le même sens,Jalaguier range la doctrine de la création parmi les "dogmes mixtes".
) Ibid.,p.284.
) Ibid.,p.315.

forme de l'expérience chrétienne que Schleiermacher a désignée par l'expression "sentiment de dépendance absolue".

Cette veine, on la retrouve chez Gaston Frommel. Dans le deuxième volume de "L'expérience chrétienne", Frommel soulève la question: quel est l'objet spécifique de la révélation dont le chrétien fait l'expérience? Réponse: la paternité divine. C'est l'expérience totalement accomplie par le Christ et c'est l'expérience inaugurée chez tout croyant uni au Christ. De là découle, par voie d'inférence, la paternité universelle de Dieu, c'est-à-dire la doctrine de la création.

> "De la filiation parfaite du Fils de l'Homme en Jésus de Nazareth et de la filiation inaugurée par le Christ en tout croyant, celui-ci pourrait être en droit de statuer la paternité absolue et universelle de Dieu à l'égard de tout ce qui existe"(1).

C'est donc par voie d'inférence que la foi chrétienne en vient à considérer la paternité divine comme "causalité universelle absolue"(2).

> "Si maintenant nous dépouillons cette certitude (Dieu est le Père du chrétien) de son caractère spécial et particulier, si nous l'élevons à l'universel et à l'absolu (...), la paternité universelle et absolue de Dieu nous donne la causalité universelle et absolue de Dieu. Dieu est la cause du monde parce qu'il est le Père du monde"(3).

-b- En évoquant la démarche de Fulliquet et de Frommel, je n'entendais pas tirer ma révérence à quelques glorieux devanciers. En réalité, leur démarche n'a plus guère de succès dans la dogmatique du XXème siècle. Par contre, elle n'est pas sans analogie avec l'enseignement de l'exégèse vétéro-testamentaire. Celle-ci, de nos jours, expose volontiers que la foi d'Israël au Dieu créateur a suivi une démarche assez voisine de celle proposée par Fulliquet et Frommel, à savoir l'extension universelle de l'expérience particulière. J'ai déjà évoqué ceci(4). Israël aurait d'abord expérimenté, au cours des "prodiges" salvifiques de Yahvé, la maîtrise de celui-ci sur l'histoire et le monde. Il en aurait progressivement inféré la seigneurie cosmique de Yahvé et finalement sa seigneurie inaugurale, c'est-à-dire la création du monde. On l'a dit et répété souvent: le point de départ de la foi d'Israël, c'est la délivrance et non pas la création.

"La notion de création est secondaire par rapport à celle de

---

1) Frommel, II, p.274.
2) Ibid., p.283.
3) Ibid., p.286.
4) Voir ci-dessus, VII, 8, -c-.

> l'Alliance dont elle est tout à la fois la condition et la conséquence. La foi au Dieu créateur tient une place moins grande que celle du Dieu sauveur"(1).
>
> "Avec l'exil et la diaspora juive à travers le monde,la nécessité de faire intervenir Yahvé partout où se trouvaient ses élus donna à cette assise céleste du Dieu d'Israël le sens d'une domination sur la totalité de l'univers. Désormais, de très haut,Dieu exerce en toute partie de la terre habitée son action providentielle...Ici,l'histoire s'avère donc première,l'idée d'un Dieu créateur n'arrive qu'après"(2).

Au fond,Israël a déjà pratiqué ce que la théologie protestante du XIXème siècle éleva au rang de système. Et le Nouveau Testament lui-même n'a-t-il pas posé en premier lieu l'oeuvre salvifique du Christ,avant d'étendre celle-ci,dans quelques textes assez tardifs,jusqu'à une oeuvre cosmique(3)?

-c- Les remarques d'ordre historique formulées par les spécialistes de l'Ancien Testament ont un impact dogmatique certain. Elles posent à la théologie la question de sa méthode. Je me bornerai à tracer ici trois brèves notes de ce dernier point de vue.

1°) En premier lieu,je dois avouer mon scepticisme à l'égard de l'affirmation qu'Israël aurait accédé à la foi au Dieu créateur à partir de l'exil seulement et sous l'influence babylonienne(4). Gerhard von Rad est en tout cas beaucoup plus nuancé en ce domaine:

> "Israël a mis assez longtemps à établir le juste rapport théologique entre la foi en la création,effectivement ancienne(5), et la tradition de l'oeuvre salutaire de Yahvé qu'est par excellence son oeuvre dans l'histoire"(6).

2°) En deuxième lieu,on doit distinguer avec soin deux démarches de l'esprit: celle qui consiste à passer progressivement des affirmations nucléaires à leur expression élaborée et systématique, et celle qui caractérise la voie d'inférence. La première est celle du développement,mais elle suppose l'existence d'un germe ou d'un noyau à partir duquel s'opère le développement. La seconde consiste à passer d'un plan à un autre,du plan de l'expérience limitée,individuelle ou collective,à ses conditions universelles de possibilité. Les anciens textes d'Israël que j'ai cités(7) affirment déjà la seigneurie cosmique de Yahvé et contiennent en germe l'affirmation que

1) Jacob,p.121. Voir von Rad,"Théologie",I,p.123-124; Martin-Achard,p.20-22.
2) Beaucamp,p.80,83. Voir Auzou,p.83-135.
3) Voir J. de Baciocchi,p.120 et ci-dessus,V,6,-e-.
4) Auzou,p.101.
5) Je souligne.
6) G. von Rad,"Théologie",I,p.123.
7) Ci-dessus,VII,8,-c-.

la nature est son oeuvre.

3°) En troisième lieu -- et c'est le plus important -- il s'agit de savoir comment Israël a parlé de la création du monde. Les sources P. et J. l'ont fait avant de parler de l'histoire de l'Alliance. Par là,ils donnaient le pas à la théologie sur la chronologie;ils exprimaient que ce n'est précisément pas l'histoire de l'expérience d'Israël qui les retenait,mais bien ce qui est antérieur à cette histoire,à savoir l'oeuvre de Dieu lui-même. P. et J. ne suivent justement pas la voie d'inférence. En plaçant la création du monde et de l'homme au seuil de l'histoire qu'ils entendent relater,ils font de cette création le portique par lequel il faut passer pour situer et comprendre tout le reste. L'Alliance avec Israël s'inscrit dans l'Alliance plus vaste avec le cosmos: la διαθήκη particulière s'ordonne à la διαθήκη universelle. Cela signifie que l'Alliance avec Israël prend place dans un cadre plus vaste,qui la déborde,mais aussi la finalise: l'Alliance de Dieu avec tous les hommes et même avec toute la création. Ce n'est d'ailleurs pas seulement le début de la Genèse qui exprime cela,mais aussi l'Alliance noachique,en tant qu'Alliance "de détresse" qui s'étend à l'ensemble de l'humanité et même au règne animal (Ge 9:10),dans un monde où le péché a opéré ses ravages. C'est dans ce monde-là,avec lequel Dieu fait Alliance par Noé,qu'une Alliance plus circonscrite et en quelque sorte "récapitulative" va être conclue avec Abraham et avec Moïse.

C'est pourquoi l'Alliance cosmique sera évoquée par Jérémie comme garantede l'Alliance mosaïque. C'est pourquoi surtout l'Alliance avec Israël concerne l'universalité du cosmos. Les nations en profiteront,et même la création entière,puisque c'est par le fils de David attendu que s'opérera la pacification universelle (Es 11:1-9).

De même,le récit de la fondation de l'Alliance rapporté en Exode 19 rappelle:

> "Vous serez ma part personnelle parmi tous les peuples,puisque c'est à moi qu'appartient la terre" (Ex 19:5).

Et les cieux sont appelés "les témoins" de l'Alliance avec Israël(1).

L'Alliance cosmique,qui s'exprime dès la création et est renouvelée "dans la détresse" de l'après-déluge, est bien l'horizon ultime de l'Alliance mosaïque. L'Ancien Testament nous invite à considérer cette dernière en quelque sorte comme l'"âme" de l'autre,c'est-à-dire son foyer de sens,sa concentration

---

1) Dt 4:26; 30:19; 31:28. Voir Dubarlé,"Manifestation",p.39.

et sa récapitulation. Pars pro toto! (1)

Le prologue de l'Evangile de Jean nous conduit dans la même direction en soulignant que le Logos rédempteur n'est pas autre que le Logos créateur. C'est parce que Dieu est le Créateur du monde qu'il a élu Israël et envoyé son Logos: tel est le sommaire de ce prologue johannique. Cela signifie que ni l'élection d'Israël,ni l'Alliance nouvelle en Jésus-Christ,ne sont "ex nihilo". Elles concernent l'une et l'autre le "déjà là" de l'Alliance cosmique.

Il est vrai que la théologie d'Israël a d'abord été une théologie du salut,comme il est vrai également que la théologie chrétienne trouve sa racine nourricière et son critère dans la confession de foi christologique. Mais il ne l'est pas moins que l'une et l'autre ont parlé d'un salut cosmique,c'est-à-dire qu'elles ont exprimé l'extension du salut en recourant au thème de la création et de la seigneurie universelle. Le "Credo" a bien pour foyer et pivot le second article,mais on ne peut comprendre ce second article sans passer par le portique du premier,qui parle de "ce qui est à sauver" et de Celui qui prend l'initiative du salut.

C'est pourquoi le renvoi de la théologie de la création dans les combles,comme l'ont pratiqué Fulliquet et même Frommel,ne me paraît pas pouvoir être approuvé. Pas plus d'ailleurs que le développement de ce thème à partir de la conscience ou de l'expérience de l'homme/chrétien. La théologie n'a pas à devenir une généalogie psychologique du croyant,mais à rendre compte du message apostolique et de son archéologie dans la théologie d'Israël.

-d- Ce que je viens d'exprimer à propos de la voie d'inférence,on peut le prolonger jusqu'à la <u>deuxième ligne de démarcation,celle de la causalité universelle</u>(2). Nous l'avons trouvée chez Frommel et elle est classique.

> "En se forgeant une 'conception du monde' par la méthode de l'observation et de la réflexion,le philosophe chrétien aboutit à la conclusion que la reconnaissance d'une cause universelle est inévitable,et il n'hésite pas à présenter comme une réalité qu'il convient d'appeler Dieu cette cause que l'on ne peut pas éviter de postuler"(3).

La "conception du monde" à laquelle s'en prend ici Karl Barth est celle que l'on trouve déjà chez Aristote. On sait que la théologie chrétienne s'y est parfois fort aisément

(1) Voir Es 54:9-10. Pour ce développement,voir ci-dessus,VI,2,-f-g-h-.
(2) Voir ci-dessus,VI,5,-j- à propos de Thomas d'Aquin.
(3) K.Barth,"Dogmatique",vol.10,p.11.

acclimatée. D'où vient le mouvement général qui constitue la nature comme dynamisme téléologique,se demande Aristote? Tout mouvement suppose un moteur. Quel est le moteur ultime,le moteur de tous les moteurs? Quelle est la cause qui permet à toutes les causes de causer? -- Aristote parle ici d'un moteur-source,immobile,c'est-à-dire qui meut toutes choses sans être à son tour mû par rien. C'est Dieu, la cause première de tout le dynamisme naturel(1).

Dans cette voie,

> "tout au plus la pensée peut-elle arriver à une notion analogique de Dieu,en formulant quelque déclaration déiste(2). Il ne s'agit pas d'une connaissance de Dieu,mais du postulat d'une cause première ou d'une providence naturelle"(3).

La protestation de Barth contre le Dieu-Cause universelle est légitime et féconde en ce qu'elle s'en prend à nouveau à la voie d'inférence qu'illustre Aristote. Pourtant je ne crois pas qu'on puisse relayer cette critique sans au moins signaler que la Causalité universelle peut être entendue dans un autre sens. Dans le récit de création qui ouvre la Genèse,Dieu confie à la terre,puis aux animaux,un pouvoir créateur. Le thème de la bénédiction constitue une sorte de "transmission de pouvoir"(4). Il y a donc bien un pouvoir de causation ou un pouvoir génésique qui est confié à la nature. Genèse 1 nous invite à y voir une volonté et un don de Dieu.

Dans cette optique,celle de l'articulation entre causes naturelles et cause divine,ou entre créations naturelles et création divine,il ne me paraît pas impossible de parler de Dieu comme "cause première et universelle". Mais il faut préciser immédiatement que cette causalité divine,qui est le pouvoir d'engendrement du Créateur,n'est pas seulement "initiale": elle ne cesse de s'exercer. Ensuite,il convient d'ajouter que ce n'est pas l'observation des causalités naturelles qui permet d'induire l'existence d'une cause première (voie d'inférence),c'est plutôt la connaissance du Dieu créateur qui permet de comprendre les causalités naturelles comme des causalités secondes,dérivées et limitées,-- des causalités par mandat.

-e- J'aborde la <u>troisième ligne de démarcation</u>,celle qui concerne <u>le rapport entre création et providence</u>. La pensée de Schleiermacher constitue ici un bon point de départ.

---

(1) Aristote,"Métaphysique",Λ7,1072b,14 et Grenet,p.108-109.
(2) Il faut pourtant bien voir que le Dieu d'Aristote reste une Cause agissante,ce qui le différencie du Dieu-Horloger des mécanistes et de Voltaire.
(3) H.Leenhardt,p.11. Voir aussi la critique de Brunner,"Dogmatique",II,p.177-178.
(4) Voir ci-dessus,VII,4,-e-.

J'ai signalé déjà que, selon Schleiermacher, la dépendance absolue du monde par rapport à Dieu est exprimée par ces deux propositions théologiques: "Le monde est créé par Dieu" et "Dieu soutient le monde"(1). Les thèmes de la création et de la providence ont donc, au fond, le même contenu, puisqu'ils servent à exprimer la dépendance de toutes choses par rapport à Dieu. Mais alors, quelle différence y a-t-il entre création et providence? La doctrine de la création ne serait-elle que l'expression mythologique de celle de la providence, comme le suggère Schleiermacher lui-même(2)? -- Il remarque que les confessions de foi anciennes et celles de la Réforme ne distinguent pas entre création et providence ou, au moins, les unissent très étroitement(3). Et il ajoute que chacune des doctrines renvoie à l'autre, en est inséparable. Notre connaissance moderne du monde nous invite à voir dans la création, non pas un ἐφάπαξ, mais une activité continue de Dieu, qui forme de nouveaux êtres et de nouvelles espèces au fil du devenir: la doctrine de la création est donc absorbée dans celle de la providence. Mais, à l'inverse, l'apparition d'êtres et d'espèces à l'intérieur de séries plus ou moins cohérentes, signifie toujours le commencement de quelque chose de nouveau: la doctrine de la providence est donc absorbée dans celle de la création(4). Bref, c'est dans l'entrelacement de la novation et de la permanence que le monde se présente à nous. Et c'est dans cette bipolarité qu'il est dépendant de Dieu. Création et providence expriment les deux pôles d'une même réalité, à savoir que Dieu est le Déterminant unique et suprême(5). Bergson exprimera cette bipolarité par l'expression frappante: "évolution créatrice". Selon que l'on considère la continuité, le processus évolutif des individus et du monde, ou bien les novations, les ruptures, les surgissements, on parle de providence ou bien de création. Mais, dans les deux cas, pose Schleiermacher, la théologie chrétienne se réfère à la dépendance absolue du monde par rapport à Dieu.

-f- <u>Le mérite de la position de Schleiermacher</u> réside dans l'union étroite qu'elle instaure entre création et providence. Si la théologie chrétienne a distingué les deux, elle les a aussi très étroitement unies. La création est impensable sans la providence qui la continue et celle-ci est tout aussi impensable

(1) Voir ci-dessus, VII,8,-a-.
(2) Schleiermacher, § 36/2.
(3) Ibid., § 37.
(4) Ibid., § 38.
(5) Ibid., la thèse du § 38.

sans la création qui l'inaugure. Cette union étroite entre les deux énoncés théologiques fait pièce au déisme,qui concevait la création divine comme la production d'une sorte de machine dont Dieu n'aurait plus,par la suite,qu'à surveiller "de loin" le fonctionnement. Dans cette perspective,Dieu reste étranger au monde. Calvin s'en prenait déjà avec vigueur à cette sorte d'épicurisme(1).

Par contre,la confusion entre création et providence comporte à son tour certains malentendus. C'est ce qui explique que,finalement,Schleiermacher n'ait pas été suivi sur ce point par la théologie contemporaine(2). Trois malentendus doivent être signalés. D'abord il y a le risque de perdre de vue l'altérité de la créature,c'est-à-dire sa cohérence propre et sa différence d'avec le Créateur. Tillich relève bien ceci:

> "Il existe une différence décisive entre la créativité originante et la créativité conservatrice. Cette dernière renvoie aux structures données de la réalité,à ce qui continue dans le changement,à ce qui est calculable et régulier dans les choses...La foi dans la créativité conservatrice de Dieu est la foi dans la continuité de la structure de la réalité comme base de l'être et de l'action"(3).

En deuxième lieu,le risque existe également de manquer la dimension "historique" du rapport entre Dieu et le monde créé. La création inaugure une histoire,celle de l'Alliance,c'est-à-dire qu'elle rend possible un devenir universel et un devenir humain. Le risque est ici celui d'un pur "actualisme pointilliste",comme si à tout moment Dieu créait toutes choses,ainsi qu'on en trouve l'expression chez Berkeley. C'est Barth qui a relevé ceci en s'appuyant sur Genèse 2:1-3:

> "Le septième jour constitue donc une scission entre l'oeuvre de création et la suite,scission qu'on ne saurait négliger lorsqu'on cherche à rendre compte de la relation entre le Créateur et la créature"(4).

Et il ajoute:

> "On ne devrait pas voir dans la providence une 'creatio continuata',mais bien une 'continuatio creationis'"(5).

Enfin,la confusion entre création et pro-

---

1) Voir Calvin,"Institution",I,XVI et R.Stauffer,p.261-275.
2) Voir Brunner,"Dogmatique",II,p.172-174; Barth,"Dogmatique",vol.10,p.5-8; Tillich, "Syst. Theology",I,p.252-270.
3) Tillich,"Syst. Theology",I,p.262 (trad. franç.,p.197 : j'ai rendu "sustaining creativity" par "créativité conservatrice" plutôt que "créativité adjuvante",comme le fait Ouellet). Voir dans le même sens Brunner,"Dogmatique",II,p.172-174. Il faut noter que Tillich distingue entre "créativité conservatrice" ("sustaining") et "créativité dirigeante" de Dieu. Mais les deux thèmes relèvent de ce que la théologie classique a nommé providence,à la fois comme "conservatio" et comme "gubernatio" . Voir R.Stauffer,p.264-275.
4) Barth,"Dogmatique",vol.13,p.5.
5) Ibid.,p.6.

vidence permet l'enjambement rapide du problème évoqué par Genèse 3 à 11 et par toute l'histoire d'Israël: le problème de la césure entre un πρῶτον et un δεύτερον . Je reviendrai au chapitre suivant sur ce problème(1). Mais,dès ici,il est notable que Schleiermacher fait allègrement chorus à l'optimisme théologique et philosophique de l'Aufklärung. Il ne voit pas que l'oeuvre de conservation,de gouvernement et de novation sans cesse poursuivie par Dieu concerne un monde de détresse,distinct du projet inaugural et final du Créateur. Du même coup,le péché étant discrètement marginalisé,l'espérance eschatologique se trouve à son tour réduite au rôle d'appendice peu signifiant. Dans sa "Christliche Glaube",l'eschatologie ne porte que sur "l'état qui suit la mort"(§ 158). Schleiermacher ne cache d'ailleurs pas qu'à ses yeux la "doctrine des fins dernières" n'a pas la même valeur que les autres doctrines chrétiennes(§ 159).

-g- Il n'en demeure pas moins que création et providence,dans leur étroite corrélation et dans leur distinction, expriment la dépendance du monde créé à l'égard de son Créateur. La création souligne la dépendance inaugurale ou matricielle du monde créé:il dépend de Dieu comme de sa source d'existence et de cohérence. Si le monde est,et s'il est ce qu'il est,c'est en raison d'un vouloir antécédent et fondateur. La providence,elle,souligne la dépendance actuelle du monde créé: elle affirme qu'en dépit de son autonomie et de son altérité,en dépit du jeu infini des hasards et des nécessités qui s'y atteste,-- et même en dépit des souffrances et menaces qui le rongent --,le monde n'est nullement soustrait à la seigneurie et à la bienveillance de son Créateur. Pour son existence continuée,pour sa stabilité (relative) et son ordre (également relatif),pour sa finalité et son renouvellement,il est un monde dépendant.

-h- J'en arrive à la quatrième ligne de démarcation. Dire que la διαθήκη est le fondement de la συνθήκη implique que ce qui relève de celle-ci ne peut être mis sur le même pied que ce qui relève de celle-là. La nature et les rapports que l'homme noue avec elle sont porteurs d'une signification "parabolique": j'aurai à justifier ceci(2). Mais,s'il en est ainsi,la parabole doit être distinguée de la réalité qu'elle signifie.

---

(1) Voir ci-dessous,VIII,9,-g-.
(2) Voir ci-dessous,VIII,12.

Pour l'heure,je me borne à appliquer ces généralités à ce qu'on appelle souvent la "création humaine". On entend par là l'oeuvre accomplie par l'homme pour comprendre le monde (la science),pour le transformer (le travail et la technique) ou pour en transmettre des "visions" (l'art). Cette oeuvre créatrice de l'homme ne peut être confondue avec l'oeuvre créatrice de Dieu,ni être présentée comme une "collaboration" à celle-ci.

Certains courants de la philosophie moderne ont accaparé le thème de la création au profit de l'oeuvre humaine. La philosophie ancienne ou classique était sans doute beaucoup plus consciente des limites de l'oeuvre humaine et n'avait pu envisager de la confondre avec celle des dieux ou de Dieu. Mais l'essor formidable des sciences et des techniques,qui marque les temps modernes à partir du XVIIème siècle,semble avoir laissé croire que l'homme était doté d'un pouvoir réellement créateur. Alexandre Ganoczy, qui a étudié avec soin les courants de la philosophie moderne dont je parle,les fait remonter à Descartes et au "tournant vers le sujet" (humain) qui caractérise la philosophie idéaliste du XVIIème siècle. Il évoque ensuite les noms de Hegel,avec sa philosophie de l'esprit auto-créateur,de Feuerbach et surtout de Marx,avec le thème de la création humaine par le travail,de Nietzsche et de la création du surhomme,de Sartre et de la néantisation créatrice du pour-soi. Enfin,il évoque quelques pistes relatives à l'auto-création humaine où l'on voit que celle-ci appartient désormais aux valeurs culturelles de notre temps: c'est le cas principalement dans le domaine de la psychologie et dans celui de la pédagogie(1).

Qu'il s'agisse là d'un thème majeur de la culture occidentale contemporaine suffit pour qu'il provoque la réflexion théologique. Par contre,cela ne suffit pas pour que la théologie se laisser aller à le reprendre à son compte sans précaution.

-i- J'ai déjà cité Harvey Cox et M.D.Chenu: leurs évaluations positives de l'oeuvre scientifique et technique s'inscrivent dans cette "climatisation mentale" de notre culture qui induit à voir dans la création humaine le prolongement,parfois même l'accomplissement,de la création divine(2). Dans les mêmes traces,Auzou écrit ceci:

(1) L'exposé de Ganoczy est à la fois minutieux et très clair. Il constitue la première partie de son livre,p.17-106.
(2) Voir ci-dessus,V,5,-d- et VII,5,-b-. Voir encore Leprince-Ringuet,p.233-240 et Dubarlé,"Approches",p.195-198.

> "L'homme continuera à faire sortir,comme Dieu l'a fait,le monde de sa confusion première"(1).

C'est toujours à la science et à la technique qu'Auzou confie cette oeuvre créatrice de l'homme. Commentant l'appréciation optimiste du Créateur qui termine le sixième jour (Ge 1:31),Auzou y voit l'invincible "foi au monde" qui habite l'auteur du premier récit de création et qui l'amène à relever le moral de ses compatriotes au retour de l'exil(2). Notre auteur serait un homme "fort",ignorant tout d'une chute ou d'un péché(3),et bien éloigné du "sombre Paul" et de sa création gémissante(4). Il ne compte sur aucun salut venu d'"En-Haut",mais il assume avec courage sa condition naturelle,semblable en cela aux sages d'Israël "que ne hante aucun messianisme"(5).

Ce qu'Auzou se borne à poser en quelques formules bien frappées,A.Ganoczy le développe. Selon lui,le thème de l'homme créateur est un héritage spécifique de la foi chrétienne occidentale(6). Il doit donc être repris et exploré par la théologie chrétienne elle-même,en relation avec les courants philosophiques et culturels qui s'en sont emparés et l'ont développé(7). En mettant en lumière la relation intime entre création divine et création humaine,la théologie se rendra d'ailleurs plus crédible dans le monde contemporain(8).

Ganoczy n'a aucune peine à s'inspirer de la tradition théologique catholique. Celle-ci,mieux préservée que la tradition luthérienne d'une compréhension passive de la foi,parle au contraire d'un salut par les oeuvres et,avec le Concile de Trente, d'une "cooperatio" entre Dieu et l'homme. Ganoczy pense que cette "cooperatio" peut être étendue à la doctrine de la création(9). Et le célèbre texte paulinien est ici invoqué:l'homme n'est-il pas,selon l'apôtre,"collaborateur de Dieu" (I Cor 3:9) ?(10). D'où:

> "La théologie chrétienne continue d'affirmer la possibilité d'une coopération entre l'homme et Dieu,et que cette coopération -- en langage scolastique -- concerne déjà l'ordre de la création et non seulement l'ordre de la grâce...Il est pour elle parfaitement concevable que l'action divinement créatrice

---

1) Auzou,p.199.
2) Ibid.,p.201-204.
3) Ibid.,p.204-205.
4) Ibid.,p.205,n.84.
5) Ibid.,p.205-206.
6) Ganoczy,p.12.
7) Ibid.,p.14-15.
8) Ibid.,p.14.
9) Ibid.,p.15-16.
10) Ibid.,p.127. Ganoczy "oublie" que Paul parle ici de l'oeuvre missionnaire. De plus, la traduction de θεοῦ ἐσμεν συνεργοί par "nous sommes collaborateurs de Dieu" est douteuse,en raison du contexte. Le συνεργοί se rapporte aux missionnaires et non à Dieu. Voir TOB:"Nous travaillons ensemble à l'oeuvre de Dieu". Voir aussi Bauer,col.1559-1560.

> et l'action humainement créatrice puissent opérer l'une avec l'autre(1),sans altérer pour autant la spécificité d'aucun des deux 'associés de la création'"(2).

Dans cette optique,il est clair que l'"ex nihilo" a par trop tendance à ravaler les possibilités créatrices de l'homme. Heureusement,la théologie moderne comprend mieux la Bible et accorde moins d'importance au péché(3). Elle peut donc plus aisément valoriser l'oeuvre humaine comme participation à l'oeuvre divine de création et de rédemption. Que le monde du travail,de la science et de la technique le sache ou non,il est collaborateur de Dieu(4).

-j- Cette présentation de l'oeuvre créatrice de l'homme,dans son rapport synergique avec l'oeuvre créatrice de Dieu,Ganoczy l'assortit de nombreuses nuances,que j'ai dû passer sous silence. Mais la pointe est finalement bien celle de la "cooperatio". On aura compris que ma propre position quant à la création divine ne favorise pas la compréhension de la "cooperatio" que je viens d'évoquer. On lui a d'ailleurs objecté souvent que la création humaine suppose un préalable,une nature déjà donnée(5). Jacques Ellul l'a dénoncée comme

> "un système idéologique pour arriver à justifier l'entreprise technique de l'homme moderne"(6),

et il a ajouté cette banale mais irréfutable évidence:

> "Nous voyons très bien la différence complète entre la connaissance du monde en vue de glorifier Dieu qui apparaît dans l'Ancien Testament,et la connaissance du monde en vue de l'utilisation et de l'exploitation telle qu'elle a lieu depuis le XVIème siècle"(7).

Que la théologie puisse comprendre et valoriser l'oeuvre humaine,et l'articuler sur l'oeuvre créatrice divine,me paraît pourtant une intuition juste de Ganoczy. L'éthique de la vie profane et du travail,développée par Luther et Calvin,va d'ailleurs résolument dans cette direction(8). Il n'y a pas non plus de raison pour que la théologie s'interdise de reconnaître que l'oeuvre humaine est réellement créatrice. Mais elle ne peut s'engager dans

---

1) Souligné par Ganoczy.
2) Ganoczy,p.109.
3) Ibid.,p.170.
4) On retrouve cette orientation dans l'ouvrage collectif "Des évêques disent la foi de l'Eglise",Le Cerf,1978,p.123-133.
5) Voir Tresmontant,"Introduction",p.69-71.
6) Ellul,p.140.
7) Ibid.,p.141. Voir aussi J.Brun,p.22-29.
8) Luther: voir surtout son "Jugement sur les voeux monastiques"(1521),in "Oeuvres", III,p.79-219. Calvin: voir surtout "Institution",III,X.

cette voie sans au moins rappeler les cinq coordonnées suivantes de l'oeuvre humaine, quelle qu'elle soit:

1°) Elle s'exerce dans le champ de la création divine qui l'a rendue possible;

2°) Elle est donc une oeuvre de créature, c'est-à-dire qui rencontre les limites de la créature et ne peut les franchir sous peine de s'exposer à ce genre de désastre de l'homme et de la création évoqué par le troisième chapitre de la Genèse;

3°) Elle est une oeuvre consécutive et, par conséquent, elle ne peut prétendre à aucune absolutisation ni à aucune valeur dernière;

4°) Elle est de l'ordre du don, c'est-à-dire qu'elle ne permet pas l'émancipation de l'homme hors de la grâce du donateur;

5°) Elle est non seulement limitée, mais encore mesurée et pesée, c'est-à-dire qu'elle trouve dans la διαθήκη son critère et sa norme.

Dans la mesure où la théologie ne perd pas de vue cette quintuple assignation de l'oeuvre humaine, elle peut vraiment valoriser celle-ci sans courir le risque de chercher à "redorer son blason" auprès de l'homme moderne, ni cet autre risque de devenir une théologie de la rupture entre la nature et la grâce, entre la foi et les oeuvres ou entre l'Eglise et le monde. C'est même dans cette mesure, où l'homme perçoit sa création à l'intérieur de la création divine et en référence à celle-ci, que sa création sera réellement valorisée, sans illusion et sans ressentiment.

CHAPITRE VIII.

DE LA ΔΙΑΘΗΚΗ COMME SIGNIFICATION DE LA ΣΥΝΘΗΚΗ.

1//- Introduction: la signification de la nature pour l'homme.

La thèse énonce que la signification de la ξυνθήκη doit être "dévoilée",et qu'elle ne peut l'être que par la διαθήκη . Cela suppose que cette signification n'est pas évidente. Tel est bien le cas,en effet. "La nature aime à se dérober à nos yeux",disait Héraclite(1). L'homme rencontre la nature en lui et autour de lui. Cette présence de la nature "d'un bout à l'autre de l'humain" et cette immersion de l'homme dans le naturel,elles sont évidentes,même si "le tracé des frontières" peut varier. Par contre,la compréhension de cette nature demeure toujours ambiguë et contradictoire. J'ai déjà évoqué ceci en notant successivement que la nature ne dit pas elle-même comment on doit la connaître, ni comment on doit la travailler,ni comment on doit la respecter(2).

(1) Héraclite,fragment 123; trad. Voilquin.
(2) Voir ci-dessus,VI,5,-c-d-e-.

La nature irréfutable est loin d'être univoque.

C'est l'équivoque de la nature que je dois préciser d'abord. Je le ferai à l'aide d'un rapide parcours philosophique (§2). Je montrerai ensuite que cette équivoque est déjà dans l'Ecriture biblique (§3) et se répercute dans l'histoire de la théologie (§4).

Ensuite, j'exprimerai cette équivoque négativement, à l'aide de deux affirmations apparemment antagonistes (§5-6): la nature n'est pas divine, elle n'est pas non plus profane, -- ce qui me permettra de tracer les parentés et les divergences de la théologie chrétienne avec deux courants religieux qu'elle a sans cesse côtoyés: le panthéisme et le dualisme (§7). Positivement, il s'agira de préciser en quoi et dans quelle mesure la nature est porteuse d'une empreinte divine. C'est la question délicate de la "connaissance naturelle" de Dieu que je soulèverai alors (§8). Or cette question ne permet pas de sortir de l'équivoque fondamentale de la nature. Pour en sortir, la théologie ne connaît que deux voies, et l'une comme l'autre s'apparentent au rêve: c'est la nostalgie archéologique, que j'évoquerai à propos de la symbolique de la chute (§9), et c'est l'espérance eschatologique (§10). "S'apparentent au rêve"? -- Oui, sans doute, en tant qu'il ne s'agit que d'un "savoir fou", un savoir qui transperce les évidences. Mais ce savoir est légitime en tant qu'il trouve dans la parole et dans l'action du Christ sa réalité. C'est alors d'une compréhension "sotériologique" de la nature qu'il sera question (§11). Ce paragraphe sera le plus long de mon travail: c'est aussi le plus important en ceci qu'il expose comment l'homme peut vivre, dans la contradiction de la nature, les amorces de son unité. Il sera question ici de la nature comme histoire (c'est-à-dire comme "creatio continua") et de l'éthique qui en découle. Le paragraphe suivant (§12) me permettra de prolonger cette compréhension sotériologique de la nature en direction des sacrements: ceux-ci, en effet, disent déjà la nature réconciliée dans la nature contradictoire. Et, du même coup, ils expriment en clair ce que toute la nature porte obscurément en elle, à savoir le signe de l'espérance eschatologique.

Je terminerai ce chapitre par l'évocation de la figure et du message de François d'Assise, témoin, il y a sept siècles, d'une théologie de la nature étonnamment fraîche et provocante (§13).

2//- Les contradictions de la συνθήκη.

-a- Dans un petit livre bien oublié,et aux ambitions d'ailleurs assez limitées,Charles Nicolle a exprimé de façon naïve et frappante la manière contradictoire dont l'homme perçoit la nature au ras de son expérience quotidienne:

> "Nous nous dirigeons vers la fenêtre. Je l'ouvre...Par cette matinée de vacances,nos sens reposés se réjouissent de l'accueil du dehors. L'air rafraîchit nos visages. La clarté naissante enchante le jardin. Là-bas,le bois s'éveille. Plus loin, la mer brasse doucement ses galets. Une journée agréable s'annonce.
> J'aime exprimer ce que je sens. Je dis: la nature est belle...
> L'hiver nous a ramenés dans la même masure campagnarde. Le vent qui souffle en brutal pénètre la chambre; il nous glace. Derrière les vitres que la pluie de décembre fouette,le jour ne décide point de paraître. Le bois reste sombre. Invisible, la mer heurte en hurlant ses flots. A nos pieds,le jardin est dévasté...
> Je dis: vraiment la nature est laide"(1).

Et le même auteur poursuit les antinomies: la nature est aimante,elle est cruelle; la nature est intelligente, elle est absurde.

Contradictoire: c'est bien ainsi que,de manière quasi-unanime,les hommes ont perçu la nature(2).

-b- C'est Héraclite encore,avec son "Polémos". C'est Empédocle tout autant,avec son éternelle opposition de l'Amour et de la Haine. Mais ce sont déjà les premiers Milésiens,en tout cas Anaximandre,avec sa séparation des contraires. C'est Platon.

Platon connaît les deux versants. Dans le "Timée",il présente le monde naturel comme l'oeuvre d' un Auteur très bon,et donc comme la plus belle chose possible(3). Pourtant la nature abuse nos sens,nous expose à l'aveuglement et à l'illusion, et finalement cause la perte de l'âme. La nature? -- C'est bien elle que veut respecter et suivre le Calliclès du "Gorgias". Mais

---

C.Nicolle,p.1-2.
Voir l'exemple intéressant de l'Etna,in Derr,p.15-16. Et Karl Jaspers:"Le monde héberge la téléologie mystérieuse de la matière vivante,la beauté et la splendeur des choses,mais en même temps aussi la dystéléologie,la laideur,l'adversité,l'horreur" (p.420).
Platon,"Timée",27a-29e.

Socrate lui objecte que l'homme ne peut suivre la nature qu'en rebroussant sa naturalité.

Toute la philosophie grecque a accordé une attention soutenue à la nature(1),à son ordre,à ses régularités, à ses énigmes,à son modèle éthique(2). Elle a eu le souci,certes diversifié,mais sans cesse récurrent,d'accorder le comportement concret des hommes avec l'ensemble des choses,avec l'ordre et l'harmonie cosmique,le souci d'articuler le microcosme sur le macrocosme(3). "Suivre la nature": c'est le trait commun,la lame de fond de toute l'éthique des philosophes grecs,d'Héraclite aux Stoïciens.

Et pourtant,ces mêmes philosophes n'ont jamais manqué de relever les ambiguïtés et les contradictions de la nature. Si Socrate s'oppose à Calliclès,c'est que le naturel comporte aussi l'inhumain. Si l'"illuminé" de "La République" se détourne du monde sensible,c'est que celui-ci est fugace et trompeur. Aristote connaît également les pulsions mauvaises qui viennent de la nature(4),car celle-ci,dit-il,"nous porte dans des directions opposées". Epicure distingue avec soin entre les plaisirs simplement "naturels" et ceux qui sont à la fois "naturels et nécessaires", discréditant partiellement les premiers au profit des seconds(5). Les Stoïciens,à leur tour,parlent d'une nature menaçante qui doit être dominée par la raison. C'est ainsi que Sénèque évoque "les deux côtés de la nature",par quoi il désigne le bonheur et le malheur qu'elle provoque chez les hommes(6).

-c- Cette bipolarité de la nature,on la retrouve tout au long de l'histoire de la philosophie. Elle explique que certains philosophes accordent toute leur attention aux bontés de la nature,tandis que d'autres,dans le même temps,en font voir les limites et les menaces.

D'un côté,Jean-Jacques Rousseau,ses attendrissements ou ses enthousiasmes campagnards,son souci constant de dégager,du vernis de la civilisation,la nature humaine,pour la respecter,la développer,sa nostalgie des temps immémoriaux où l'homme n'avait pas encore congédié la nature,enfin sa morale et sa religion

---

1) Voir L.Robin,"Morale",p.36-40 et 125-133.
2) Gigon:"La pensée philosophique des Grecs a pour point de départ l'univers" (p.177).
3) Voir C.Werner,p.281-284.
4) Voir "Ethisue à Nicomaque",II/IX.
5) Voir Diogène Laërce,II,p.268.
6) Sénèque,"De la providence",IV/1.

naturalistes. Et tout le romantisme emboîtera le pas de Rousseau, non sans percevoir mieux que lui les gouffres et les ténèbres que comporte cette nature.

De l'autre côté, Hegel, pour qui la réalisation de l'esprit, son incarnation dans les civilisations successives, dans les arts, dans les religions et dans les philosophies, s'oppose toujours à la nature. D'ailleurs, à ses yeux, les peuples qui en sont encore au "stade naturel" -- ceux-là précisément qu'admirait Rousseau! -- ne participent pas à l'esprit(1). Le domaine de la nature, c'est la pesanteur et la nécessité, la répétition, la non-conscience de soi, tandis que le domaine de l'esprit est la liberté, la progression, la conscience, l'éclosion de la nouveauté. C'est pourquoi on retrouvera chez Hegel l'opposition ancienne entre l'homme et l'animal (ou la plante)(2).

-d- Notre siècle a vu renaître tragiquement l'antique conflit entre Calliclès et Socrate. On retrouve en effet, dans le nazisme hitlérien, une grande soif de se conformer aux enseignements de la nature. C'est au nom du "vouloir vivre de la nature" que Hitler prône la supériorité de la race aryenne et la force du poing(3). La référence est explicite:

> "Tout animal ne s'accouple qu'avec un congénère de la même espèce"(4).

D'où:

> "Le rôle du plus fort est de dominer et non point de se fondre avec le plus faible en immolant ainsi sa propre grandeur"(5).

La nature est le suprême recours. Hitler la nomme aussi bien "Providence" que "volonté divine" ou "volonté éternelle qui régit le monde"(6). C'est un autre nom pour "Dieu", le "Tout-Puissant" ou le "Père éternel"(7). Le culte du sang, de la race et du sol, le culte surtout de la santé physique, de la fécondité et de la force guerrière, s'enracinent dans un naturalisme:

> "L'Etat raciste doit avoir pour principe qu'un homme dont la culture scientifique est rudimentaire, mais dont le corps est sain, le caractère sérieux et ferme, aimant la décision et ayant une volonté, est un membre plus utile à la communauté nationale qu'un infirme, même pourvu des plus grands dons intellectuels"(8).

---

1) Hegel, p.245-269.
2) Ibid., p.62-63, 77-78, 92-93, 177-180, etc.
3) Hitler, p.91.
4) Ibid., p.91.
5) Ibid., p.92-93.
6) Ibid., p.110, 141.
7) Ibid., p.146, 162.
8) Ibid., p.171.

> "Le but de l'éducation de la femme doit être de la préparer à son rôle de mère future"(1)

> "Cette école (=l'armée) enseignait encore à chaque Allemand à ne pas chercher le salut de la nation dans les phrases trompeuses qui invitaient à une fraternisation internationale les nègres,Allemands,Chinois,Français,Anglais,etc., mais à le chercher dans la force et dans l'esprit de décision du peuple lui-même"(2)

D'où finalement:

> "Tout le système d'éducation et toute la culture doivent avoir pour but de donner aux enfants de notre peuple la conviction qu'ils sont absolument supérieurs aux autres peuples"(3),

ce qui n'est d'ailleurs rien d'autre que l'idéal de "conservation des représentants de la race primitive"(4).

Ce naturalisme hitlérien aboutit aux conséquences que l'on sait. C'est pourquoi notre temps a gardé une vive méfiance à l'égard de l'antique idéal de conformité à la nature. On en trouve un écho frappant chez B.H.Lévy,dans ses diatribes contre le "vitalisme","la mythologie de l'élan"(5),"le nouveau paganisme" et le "polythéisme"(6).

> "S'il est vrai que face aux bourreaux qui traitent leurs victimes comme des bêtes,il me faille supposer dans la victime une manière de 'nature humaine',il est vrai,pourtant,que cette nature,précisément,est rien moins que 'naturelle'... Non, la vérité c'est que,si l'idée de nature humaine a un sens, c'est comme monstre d'humanité,prodige de dénaturation. Que, pour faire tant soit peu obstacle aux déraisons totalitaires, elle doit être raisonnée,sur-raisonnée,arrachée à l'évidence de sa brute immédiateté. Que,face à un biologisme dont l'horizon est toujours tôt ou tard le fascisme,elle doit être résolument légaliste,légiférante,homonyme simplement de la nature humaine des docteurs"(7).

Et revoici Socrate! Car cette "nature humaine des docteurs","raisonnée" et "sur-raisonnée",c'est bien au fond celle que Socrate oppose à Calliclès. C'est la ligne des "droits naturels" affinés en "droits de l'homme"(8).

Nous acquiesçons,assurément,ne serait-ce que par crainte et horreur de "l'autre face". Nous acquiesçons,mais non sans doute. Car quelle est cette nature humaine des docteurs? Et d'abord: quels docteurs? Pourquoi ceux-ci plutôt que ceux-là? Et d'où tiennent-ils leur savoir? Ne se pourrait-il pas que cette nature des docteurs confine à l'impossible,comme le voulait Ardrey(9)?

---

1) Hitler,p.174.
2) Ibid.,p.188-189.
3) Ibid.,p.179-180.
4) Ibid.,p.144.
5) B.H.Lévy,p.113.
6) Ibid.,p.115,116.
7) Ibid.,p.145-146.
8) Voir ci-dessus,IV,1.
9) Voir ci-dessus,IV,3,-d-.

-- à force de congédier ce fond biologique,précisément? Socrate: oui,-- mais sans Calliclès? Nous hésitons encore.

La nature,en nous et hors de nous, n'est pas à ce point évidente et univoque. Le vrai est que nous optons pour une nature contre une autre. Et nous nous retrouvons aux carrefours de la συνθήκη,tiraillés entre des possibles contradictoires.

-e- La plupart des grands problèmes éthiques,anciens ou modernes,se ressentent de cette contradiction. C'est au nom de la même nature que Rousseau défend la démocratie et Hitler l'aristocratie. Les partisans et les adversaires de l'avortement se réfèrent ensemble au "respect de la vie",mais diffèrent sur le sens des mots employés. La maîtrise de soi en matière sexuelle relève du droit naturel,enseignent les papes,tandis que d'autres invoquent également la nature pour défendre le droit des "minorités érotiques"(1). L'agressivité et la guerre ne sont-elles pas programmées par notre archéologie animale? Mais la paix et la concorde correspondent au "voeu" de la nature humaine! Aristote ne doutait pas que la hiérarchie homme-femme fût conforme à la nature,et il pouvait produire d'innombrables cautions,mais c'est la nature également qui justifie les principales pétitions féministes.

Hors de nous et en nous,la nature s'avère largement polyvalente,en sorte que la connaissance que nous en avons est à son tour morcelée,antinomique.

Ceci apparaît déjà dans l'Ecriture biblique. La tradition théologique y fait également écho.

3//- Les ambiguïtés de la nature dans la Bible.

-a- La nature,c'est la beauté: celle des lis champêtres,par exemple. "Salomon lui-même,dans toute sa pompe, n'a jamais été vêtu comme l'un d'eux" (Mt 6:28-29). La nature,c'est

1) Titre d'un ouvrage de L.Ullerstam,Pauvert,Paris,1964.

la bonté providentielle et l'absence de souci: "Regardez les oiseaux du ciel..."(Mt 6:26). Le soleil et la pluie sont donnés à tous,signes de la bonté divine universelle,réalisations de cet adage de la Sagesse:"Tu les épargnes tous,car ils sont à toi,Maître de la vie" (Mt 5:45 et Sg 11:26).

Mais la nature,c'est aussi la tempête et l'arbre stérile,la maladie et la mort.

La nature belle et bonne,qui dit la providence universelle de Dieu,c'est également la nature effrayante et cruelle que l'envoyé de Dieu combat et domine. Porteuse de vie, porteuse de mort; parabole du Royaume,parabole du néant: la nature, dans nos Evangiles,comporte également les deux faces. Nature créée, ne dit-elle pas les perfections invisibles de Dieu,son éternelle puissance et sa divinité (Ro 1:20)? Mais elle "attend avec impatience", elle souffre dans l'esclavage et gémit dans l'enfantement (Ro 8:19-22).

-b- Nous avons déjà vu que l'Ancien Testament parlait de la nature créée comme beauté et ordre(1). Le Psalmiste l'exalte:

> "Quand je vois les cieux,oeuvre de tes doigts,
> La lune et les étoiles que tu as fixées!... (Ps 8:4)
>
> "Que tes oeuvres sont nombreuses,Seigneur!
> Tu les as toutes faites avec sagesse,
> La terre est remplie de tes créatures" (Ps 104:24).

Le Créateur,considérant ses oeuvres,prononce le verdict: "C'est bon"! Car:

> "Il fait la terre par sa puissance,
> établit le monde par sa sagesse,
> et déploie les cieux par son intelligence" (Jér 10:12).

Pourtant l'Ancien Testament connaît un tout autre regard porté sur la nature. Il arrive qu'elle devienne le signe de la colère et du châtiment divins. C'est le cas du déluge,mais aussi des sécheresses et des invasions d'insectes(2). La nature peut frapper l'homme,le soleil pendant le jour et la lune pendant la nuit(3).

Par ailleurs,un chaotique menaçant,peuplé d'êtres maléfiques,frange la création divine. Au commencement du monde,Dieu a maîtrisé le chaos et l'a en quelque sorte "assigné à résidence"(4). Mais il subsiste. Selon Job 3:8,le Léviathan pour-

---

1) Ci-dessus,VII,3,-a-b-.
2) Voir Am 4:6-9 et 7:1-3.
3) Psaume 121:6.
4) Voir Ge 1:2-10; Ps 93; Ps 104:5-9; Job 38:8-11.

rait bien se réveiller: il est "gardé",mais pas anéanti(1). Les ténèbres,les tremblements de terre,les sécheresses,les invasions d'insectes,les plaies sont autant de formes que revêt la nature menaçante. Elles justifient l'attitude craintive et pessimiste à l'égard de la nature qui apparaît dans l'Ancien Testament,et contraste violemment avec l'atmosphère admirative et exaltée qui se dégage des récits de création et de quelques Psaumes.

Qohéleth cherche en vain le sens des événements et des choses. Le cosmos lui est devenu à ce point incompréhensible que la régularité de ses ordonnances lui paraît dénuée de but:

> "Un âge s'en va,un autre vient,
> et la terre subsiste toujours!
> Le soleil se lève,et le soleil se couche,
> il aspire à ce lieu d'où il se lève.
> Le vent va vers le midi et tourne vers le nord,
> le vent tourne,tourne et s'en va,
> et le vent reprend ses tours...
> Ce qui a été,c'est ce qui sera:
> rien de nouveau sous le soleil" (Qo 1:4-11).

La vie humaine elle-même est vaine(2),de même que le travail(3). Pour notre auteur,le monde paraît frappé de mutisme et de vanité. Il n'entend plus aucun appel venant de la création de Dieu.

La littérature apocalyptique professe un autre genre de pessimisme(4). On y voit apparaître une vision plus historique du cosmos,mais l'histoire y est déterminée par des décrets divins. Et dès lors,c'est l'"à-venir" qui donne sens à l'histoire et au monde présent,-- en même temps qu'il les relativise. Tout ici-bas est provisoire et caduc,tombé au pouvoir de puissances spirituelles malfaisantes. Le thème de la louange de la création et celui du message qu'elle adresse aux hommes se sont estompés. Le monde n'est plus compris à partir des hauts faits de Dieu,ni à partir de l'ordonnance du cosmos et du don de la terre aux hommes; il est compris comme "lieu d'attente",comme "vallée de larmes" et comme champ d'affrontement entre la lumière et les ténèbres.

-c- Le livre de Job ne professe aucun pessimisme à l'égard de la nature. Il ne fait pas de doute,pour l'auteur,que la nature porte l'empreinte de son Créateur. Mais cette empreinte est pleine de mystère. Alors que la "science" de Genèse 1 et

---

1) Voir aussi Job 7:12.
2) Voir 1:3; 2:22-23.
3) Voir 3:9-11.
4) Voir von Rad,"Israël",p.307-331 et Galloway,p.13-20.

du Psaume 104 est assurée d'elle-même,celle du livre de Job est pleine de questions,elle pointe vers l'énigme.

"De quel côté habite la lumière,
et les ténèbres,où donc logent-elle?" (38:19)

"Connais-tu les lois des cieux?" (38:33)

"Qui a mis dans l'ibis la sagesse,
donné au coq l'intelligence?" (38:36)

"Sais-tu le temps où enfantent les bouquetins?" (39:1)

"Est-ce par ton intelligence que s'emplume l'épervier
et qu'il déploie ses ailes vers le sud?" (39:26)

Certes,tout cela est bien l'oeuvre de la sagesse divine. Mais,pour cette raison précisément,la nature est pleine d'énigmes insondables. Elle échappe à l'emprise humaine.

"Celui qui dispute avec le Puissant a-t-il à critiquer?
Celui qui ergote avec Dieu voudrait-il répondre? (40:2)

Comment comprendre le monde créé alors qu'il est plein du mystère de son Auteur? Mystère en présence duquel l'intelligence de Job doit capituler:

"Eh oui! j'ai abordé sans le savoir
des mystères qui me confondent...
Aussi j'ai horreur de moi et je me désavoue
sur la poussière et sur la cendre" (42:3b,6).

Ce n'est pas par la louange du Créateur que s'achève la longue évocation de la nature dans le livre de Job. Ce n'est ni l'ordre,ni la beauté des choses qui frappent le héros,ni la bonté de leur Auteur. C'est leur mystère,qui les soustrait à toute prise humaine et oblige l'homme "savant" à confesser son non-savoir (1).

-d- Notule incidente sur le problème du mal.

Ces ambiguïtés de la nature dans les Ecritures de l'Ancien et du Nouveau Testament dessinent ce que la philosophie et la théologie ont classiquement nommé "le problème du mal",c'est-à-dire l'entrelacement inextricable d'une beauté et d'une laideur,d'une positivité et d'une négativité,dans le monde naturel et humain. Aucune théologie ne peut ignorer l'énorme et obsédant questionnement qui monte contre elle de la souffrance et de la mort(2). Quand elle se veut "théologie chrétienne" de la nature,elle reste exposée à cette "amère dérision" que stigmatisait Turmel:

"Dieu a créé les animaux et les hommes pour leur communiquer

1) A propos de la perception contrastée de la nature dans la Bible,voir encore ci-dessous,VIII,8,-f- (A.T.) et VIII,11,-d-e- (N.T.).
2) Voir ci-dessus,V,9,-b-.

> sa bonté,pour leur procurer quelques parcelles de son bonheur. C'est pour cela qu'il leur a donné des organismes susceptibles de loger des myriades de microbes,d'éprouver de la douleur. C'est pour cela qu'il a contraint les animaux à se manger les uns les autres,et les mâles d'une même espèce à se tuer...C'est la condamnation irréfragable d'une doctrine,que son exposé sincère fasse figure d'une amère dérision"(1).

On peut seulement répondre à Turmel que l'Ecriture biblique n'ignore pas l'"amère dérision" dont il fait état. Au contraire,l'affirmation de la bonté et de la souveraineté du Créateur s'y trouve constamment contrebalancée,et presque contredite,par l'évocation d'un mal multiple et radical. C'est la présence,dès le "commencement",des eaux,des ténèbres,de l'abîme,du désordre et du vide. C'est la menace mythologique du Léviathan ou la menace très concrète des catastrophes naturelles. C'est encore l'absurdité de l'autruche,la cruauté de l'aigle et les énigmes dont parle le livre de Job. C'est le serpent,"créature de Dieu". C'est la souffrance et la mort. C'est la tentation,la faute,le péché. Et ce sont leurs prolongements naturels et sociaux.

Mon propos ne peut être d'attaquer de front le problème du mal,mais la suite de ce chapitre ne le perdra pas de vue (voir les § 9,10,11 principalement). Je voudrais,en cette brève note,indiquer quels me paraissent être les axes principaux de la réflexion théologique à son propos.

1°) D'abord,je viens de le noter,l'Ecriture biblique n'ignore certainement ni la présence multiple du mal dans le monde,ni son extension tragique,ni la contradiction qu'il inflige au Dieu créateur.

2°) Pourtant l'Ecriture biblique ne permet jamais de croire que le mal serait soustrait,même partiellement,à l'empire de ce Dieu créateur.

3°) La remarque de Kant à propos des essais de théodicée doit être rappelée:

> "On donne le nom de théodicée à la défense de la très haute sagesse du Créateur contre les reproches que la raison lui adresse au sujet des malfaçons du monde. On appelle cela plaider la cause de Dieu,bien qu'au fond cette cause ne soit que celle de notre propre raison,d'une raison qui,dans la circonstance,méconnaît présomptueusement ses bornes..."(2).

4°) L'Ecriture ne lie pas le mal à l'oeuvre créatrice mais le présente comme une menace et une perturbation de celle-ci. En sorte que l'oeuvre créatrice se poursuit comme un combat contre le mal.

---

1) Turmel,p.31-32. Voir aussi les pages classiques (et impressives!) de Lucrèce: p. 162-163,209-210, et sa célèbre description de la peste d'Athènes qui se termine par l'évocation de l'impuissance des dieux:p.228-231.

2) Kant,"Sur l'insuccès",p.195. Voir aussi Brunner,"Dogmatique",II,p.212-214.

5°) L'homme ne peut,en la matière,"tirer son épingle du jeu" en ignorant que,même ce qu'on nomme "mal naturel" peut se trouver pour le moins accru -- ou au contraire atténué -- par ses propres choix éthiques.

6°) L'Ecriture biblique ne contient aucune explication exhaustive de l'archéologie du mal. Elle en parle comme d'une négativité coextensive du monde créé,-- bien que distincte de sa création.

7°) Par contre,l'Ecriture biblique comporte une eschatologie du mal,c'est-à-dire l'annonce et la promesse de sa défaite. Telle est la dynamique du salut.

8°) Du même coup,elle comporte la mobilisation de l'homme dans le sens de son espérance,c'est-à-dire qu'elle traduit celle-ci en termes d'éthique,associant l'homme au combat que Dieu mène contre le mal.

4//- Ambiguïtés de la nature dans la tradition théologique.

-a- La perception contrastée de la nature se retrouve dans la théologie chrétienne. Ce n'est sans doute pas par hasard que les deux philosophes qui ont le plus profondément influencé la théologie -- je veux parler de Platon et Aristote -- se caractérisent par deux attitudes nettement différenciées à l'égard du monde sensible. Dans la ligne platonicienne,le christianisme a maintes fois dévalué la nature: il a opposé l'homme à l'animal,dénoncé les pièges du "matérialisme" et prôné une draconienne maîtrise des instincts. C'est la voie de l'ascétisme,qui s'atteste dès le Nouveau Testament et s'amplifie avec les Pères,avec Tertullien,Origène,Jérôme ou Augustin.

Mais,dans la ligne aristotélicienne, le christianisme a plutôt été mis en garde contre le péril dualiste qu'il côtoyait. Il a valorisé la création de Dieu,reconnu l'utilité et le bienfait des "passions" et favorisé l'essor de la science. Il a même parlé de la nature comme d'un soubassement et d'une propédeutique de la grâce. Augustin encore,plaque-tournante entre l'Antiquité chrétienne et les premiers affleurements de modernité dans le Moyen Age,est à nouveau à signaler ici,avec,bien sûr,Albert le

Grand et Thomas d'Aquin,mais aussi avec Robert Grosseteste et Roger Bacon.

-b- La position des Pères à l'égard de la nature peut être globalement caractérisée par leur souci d'endiguer deux périls: d'une part,ils refusent la dévaluation du monde sensible,création de Dieu,mais d'autre part,ils refusent également la surestimation de la nature,celle-ci étant marquée par la faiblesse et par la faute(1).

Le refus de la dévaluation du monde sensible prend les formes d'un rappel de la création de Dieu et d'une contestation du dualisme ontologique des Grecs. Dans son combat contre la spiritualisation de la résurrection du Christ et des chrétiens de la part des tendances gnosticisantes du christianisme corinthien,Paul rappelait que c'est l'homme tout entier,y compris sa "naturalité corporelle",qui est l'objet de la rédemption et de la création nouvelle. La prise de position très nette des écrits johanniques contre le docétisme s'inscrit dans la même ligne: il s'agissait de refuser l'incompatibilité postulée par les docètes entre la "chair" (l'humain corporel,fragile,terrestre) et le divin. On sait que plusieurs Pères du deuxième siècle,Ignace et Irénée surtout, poursuivront ce combat. La lutte contre le marcionisme en est un des principaux prolongements aux IIème et IIIème siècles. C'est le même type d'affrontement qui,à la fin du IVème siècle,opposera Augustin aux Manichéens,c'est-à-dire à un dualisme sotériologique qui annule l'identité entre le Créateur et le Rédempteur.

Quant au refus de la surestimation de la nature,il a revêtu,pendant la période patristique,trois formes principales. En premier lieu,il se présente comme un combat contre les religions et religiosités naturistes,que celles-ci prennent la forme du polythéisme populaire,de la magie ou de l'astrologie. C'est ici la divinisation de la nature cosmique,de ses éléments et de ses forces,qui est visée. En second lieu,les Pères ont blâmé le relâchement des moeurs du monde romain,dans lequel ils voyaient un consentement aux pulsions naturelles en matière morale,l'emprise de la nature menaçante et chaotique sur l'éthos de l'homme. En troisième lieu,les Pères s'en prirent à la "tentation vers le haut" de la nature humaine,c'est-à-dire à l'optimisme anthropologique qui,en valo-

1) A propos des Pères,voir notamment Lenoble,p.221-229; G.Gusdorf,"Les origines des sciences humaines",Payot,Paris,1967,p.136-158; les parties patristiques des art. φύσις, σάρξ et κόσμος du T.W.z.N.T.

risant l'effort moral,aboutissait à la confiance en soi et à l'autoglorification. L'opposition entre nature et grâce qu'Augustin développa contre Pélage est le paradigme le plus frappant de ce combat.

Il est évidemment arrivé souvent que le combat sur un des fronts amène les Pères à utiliser les armes de leurs adversaires de l'autre front. C'est ainsi que la platonisme et le stoïcisme furent aisément mobilisés et "baptisés" dans le combat contre le relâchement des moeurs. De même,dans son combat contre le manichéisme,Augustin fournira des armes à Pélage par la valorisation du libre vouloir à laquelle il fut amené(1).

Tout se passe comme si la théologie chrétienne,manifestement soucieuse de reprendre la pensée apostolique sous l'impact de provocations culturelles grecques et romaines,devait consentir à une mitoyenneté éminemment problématique, -- comme si elle ne pouvait se déployer qu'en traçant à la fois un "oui" et un "non" à l'endroit de la nature. A cet égard,Augustin est typique de cette dualité de perception qui marque la pensée chrétienne relative à la nature.

-c- La théologie d'Augustin est,à beaucoup d'égards,une apologétique dont les thèmes et les insistances se modulent au fil des combats. Sa pensée relative à la nature eut à subir deux provocations principales,celle du manichéisme d'abord (grosso modo,entre 388 et 405) et celle du pélagianisme ensuite (grosso modo,entre 412 et 430).

Lors de sa lutte contre le manichéisme, qu'il avait déserté,Augustin en viendra à prendre la défense de l'incarnation du Christ,de la valeur de l'Ancien Testament et de la procréation sexuelle. Mais le fond du combat est le refus du dualisme ontologique qui dissocie et va jusqu'à opposer le Créateur et le Rédempteur. A l'antinomie entre Dieu et la matière,posée par le manichéisme,Augustin oppose l'antinomie entre le Créateur et la créature. Or cette seconde antinomie ne peut être absolue:les deux termes eux-mêmes annoncent leur parenté. Dieu est le Créateur de toutes choses,et celles-ci,dès lors,sont bonnes:

> "Dieu a fait de rien ("de nihilo"!) toutes choses et les a faites parfaitement bonnes"(2).

(1) Pélage,dans son traité "De natura" (vers 410?) cite à l'appui de sa thèse le "De libero arbitrio" (395) qu'Augustin avait composé dans sa phase anti-manichéenne.
(2) Augustin,"Contra Secundinum",§ IV,p.551.

La nature est donc bonne en ce qu'elle vient de Dieu. Bonne,mais pas divine! Car elle vient "de nihilo": elle est et restera toujours frangée par la menace du néant. Ainsi s'explique le mal: il n'est pas une substance mauvaise opposée à la substance bonne de Dieu, mais plutôt un manque ou un défaut de substance,-- bref: une faillibilité. L'âme elle-même est bonne,mais passible. Elle peut se laisser attirer vers le néant d'où elle procède,c'est-à-dire vers ce qui lui est inférieur. Dès lors,

> "Il se peut qu'il y ait dans une substance bonne,telle que l'âme,quelque mal qui ne soit pas une substance,comme c'est le cas du consentement"(1).

Le consentement ("consensio"),c'est-à-dire le libre accord,le libre vouloir,fait bel et bien partie encore de la bonté de l'âme. Mais c'est une bonté menacée de chute.

Dans cette ligne,Augustin entend défendre avec acharnement la bonté de l'oeuvre créatrice et de l'oeuvre créée. Si celle-ci est infestée par le mal,ce ne peut être qu' "en second lieu",à la suite d'une chute,mais non en raison de sa substance propre. Car l'être est bon,toujours,tout être est bon, par le fait seul qu'il est,puisqu'il ne peut être que par création divine.

Dans sa lutte contre Pélage,Augustin ne se dédira pas,et il rappellera à plusieurs reprises ses positions antimanichéennes. Mais le front a changé et les accents vont suivre. Ce n'est plus la nature qui doit être défendue,c'est la grâce. Et donc,ce n'est plus le Créateur qu'il s'agit d'accorder avec le Rédempteur,c'est le Rédempteur qu'il s'agit d'accorder avec le Créateur.

Pélage défendait à son tour la bonté de la nature,considérée en l'homme:

> "Chaque fois que je dois donner des règles de conduite et tracer la voie d'une vie sainte,je mets toujours en premier lieu l'accent sur la puissance et la valeur de la nature humaine et sur ce qu'elle est capable de réaliser..."(2).

Cette valorisation de la nature reposait sur la reconnaissance de la bonté de la création divine(3). La grâce du Dieu créateur est antérieure et supérieure au péché dit "originel",que du reste Pélage contestait. C'est elle qui a équipé l'homme pour l'effort et pour la perfection.

La réponse d'Augustin est significative:

---

1) Augustin,"Contra Secundinum",§ XV,p.587.
2) Pélage,"Ad Demetriadem",2 (cité in Brown,p.406).
3) Voir Brown,p.430.

> "Quand il croit servir la cause de Dieu en défendant la nature,notre auteur(1) ne remarque pas qu'en déclarant cette nature saine,il évince la miséricorde du médecin. Or c'est le même qui est à la fois son Créateur et son Sauveur. Nous ne devons donc pas louer le Créateur de façon à nous trouver contraints ou,que dis-je? absolument convaincus et réduits à avouer que le Sauveur est inutile. Honorons donc la nature humaine des louanges dont elle est digne et rapportons ces louanges à la gloire du Créateur; mais en lui témoignant notre reconnaissance de nous avoir créés,ne soyons pas ingrats de ce qu'il nous guérit"(2).

Pour Augustin,admettre la possibilité d'un salut de la nature par les forces de la nature,c'est ruiner l'oeuvre du Christ,c'est développer une théologie de la création qui annule la rédemption.

On voit le déplacement d'accent: face à une pensée qui valorise la nature créée,sa bonté et ses pouvoirs,qui la rend même capable de perfection et de salut éternel par ses seules ressources, -- oeuvres du Créateur pourtant! -- Augustin va au contraire souligner les faiblesses,les misères et les manques de la nature. C'est la seule issue pour sauvegarder le fondement du christianisme qu'il accuse Pélage de compromettre,à savoir l'oeuvre salutaire du Christ(3). Certes,Augustin ne nie pas la grâce du Créateur,mais il la distingue de la grâce du Sauveur. De même,il ne nie pas la nature bonne dans son principe,mais il la distingue de la nature corrompue en fait. Ainsi donc,contre Pélage,Augustin en vient à parler de la nature en deux sens distincts,à la fois successifs et contemporains: la nature comme création et la nature comme faillite. Il s'agit,bien sûr,d'un état naturel supralapsaire,celui qui existait en Adam,et de sa déchéance après la chute. Mais leur rapport n'est pas seulement chronologique. Car,dans l'état de nature déchue subsiste un état de nature bonne: l'homme pécheur est toujours une créature de Dieu(4). Augustin ne renie donc pas ses pétitions antimanichéennes. Il les conjugue plutôt à son insistance sur la grâce salvatrice et aboutit par là à une dialectique délicate entre la nature bonne et la nature corrompue.

---

1) C'est-à-dire Pélage,dans son traité "De natura".
2) Augustin,"De natura",§ 39, p.517.
3) Sur ce déplacement d'accent,voir F.J.Thonnard,"La notion de nature chez S.Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne",in "Revue des études augustiniennes", XI,1965,p.239-265,et,du même auteur,la note complémentaire N°53 in Augustin,"Oeuvres",T.21,p.614-622.
4) "La chair et l'esprit sont l'oeuvre d'un seul et même Créateur,oeuvre certainement bonne d'un Dieu bon",dit-il dans le "De natura",§ 60.

-d- La théologie chrétienne sera marquée par cette dualité de regard et de perception de la nature,qu'elle saisisse celle-ci en l'homme ou hors de l'homme. Thomas d'Aquin valorisera puissamment la nature en construisant sa "Somme Théologique" sur la base de l'oeuvre divine de création. Mais,selon Thomas, la nature ne peut atteindre sa finalité,qui est le retour à son origine,c'est-à-dire à son Auteur,sans l'intervention de Celui-ci. La nature fait donc l'objet,ici encore,d'une double appréciation: considérée quant à sa cause première ou originelle,elle est l'oeuvre bonne et ordonnée du Dieu créateur; considérée quant à sa cause finale,elle est nature infirme,blessée,impuissante,et doit donc être secourue par la grâce divine(1).

J'ai déjà évoqué la position de Luther(2). A l'inverse de Thomas d'Aquin,c'est à la sotériologie que Luther s'adosse pour considérer la nature. Dès lors,celle-ci lui apparaît dans toute son insuffisance et même son insurrection contre Dieu. Les célèbres "97 Thèses contre la théologie scolastique" lui donnent l'occasion de se démarquer avec soin à l'égard de Pélage,du semi-pélagianisme et,plus généralement,de toute théologie qui surestime la nature. On retrouve chez Luther bien des accents augustiniens, notamment la majoration de la chute qui fausse et aliène la nature. Pourtant,je l'ai également noté(3),Luther n'ignore nullement la nature comme création de Dieu. Il se démarque,lui aussi,à l'égard du manichéisme(4). Il professe et enseigne une attitude très accueillante à l'égard de tous les biens de cette vie et il développe une éthique qui valorise les "ordres" de création(5).

-e- Cette perception contrastée de la nature, qui parcourt l'histoire de la théologie,s'y atteste jusqu'à nos jours(6). Je fais allusion ici aux oscillations,voire aux oppositions

1) Sur le rapport nature-grâce chez Thomas,voir "Somme",Ia,IIae,CIX. Chez Thomas,le schéma historique création-rédemption est supplanté par un schéma ontologique essence-existence: la nature est bonne quant à son essence,c'est-à-dire sa détermination divine,mais faillible et insuffisante quant à son existence. Voir à ce propos J.Bernhardt,p.19 et Gilson,"Thomisme",p.216-219.
2) Voir ci-dessus,IV,5,-c-.
3) Voir ci-dessus,VII,2,-d- et 8,-e-.
4) Voir les thèses 8 et 9 contre la théologie scolastique ("Oeuvres",I,p.96).
5) Voir principalement le "Jugement sur les voeux monastiques"(1521),in "Oeuvres" III, p.79-219; "De la vie conjugale"(1522),ibid.,p.221-251 et "De la Cène du Christ; Confession",in "Oeuvres" VI,p.180,184.
6) Voir "Nature menacée",p.99-100.

de la théologie contemporaine entre la valorisation de la technique et la valorisation de l'écologie.

La première veine relève la mission dominatrice de l'homme de Genèse 1 sur le reste de la création,et le primat de l'histoire sur la nature dans l'ensemble de l'Ecriture. Par là se trouve reconnue et fondée l'oeuvre humaine. La science et la technique permettent de maîtriser les menaces de la nature,de surmonter ses limitations et de concourir à sa guérison. Elles associent l'homme à la création divine,en sorte que "la cité séculière" s'inscrit dans la visée du Royaume de Dieu(1).

La deuxième veine,soucieuse des menaces écologiques du monde moderne,entend au contraire souligner la bonté,l'harmonie,l'équilibre écosystémique de la nature,oeuvre du Dieu créateur,et rappeler les limites du pouvoir humain(2). Elle peut même,par réaction,aller jusqu'à prôner une nouvelle "sacralisation" de la nature,un retour à la nature non profanée. S'y conjuguent alors la critique de la société productiviste,la "contre-culture",l'accueil des spiritualités asiatiques et même un mysticisme panthéiste(3).

Ces deux veines de la pensée théologique contemporaine ne sont pas forcément exclusives,même si,au fil des réflexions et des productions littéraires,elles paraissent alterner et même s'opposer. On sait,de part et d'autre,que le monde contemporain ne peut se satisfaire de prendre en compte un seul des deux pôles. Et surtout,on ne peut ignorer que la théologie chrétienne est à la fois,indissolublement,théologie de la création et théologie de la rédemption. La nature lui apparaît tout ensemble comme l'oeuvre bonne du Créateur et l'oeuvre faussée que ce même Créateur entreprend de recréer.

On notera enfin que la théologie contemporaine est probablement plus soucieuse de la nature cosmique et biologique que de la "nature humaine" au sens classique. Mais il s'agit d'un déplacement de perspective plus que d'une réelle alternative. En effet,les deux veines théologiques que je viens de signaler impliquent chacune un certain éclairage de la nature inhérente également.

---

1) Voir ci-dessus,VII,9,-h-i-j- et G.Vahanian,"Dieu et l'utopie",Le Cerf,Paris,1977.
2) Voir Derr,p.15-47.
3) Voir Derr,chap. 2 et 3,ainsi que Visser't Hooft,"Dionysos",p.176-188.

5//- La nature n'est pas divine.

La bipolarité de regard et de perception qui caractérise la compréhension de la nature par la théologie chrétienne peut d'abord être exprimée négativement, sous la forme des deux énoncés suivants:

la nature n'est pas divine (§ 5)

la nature n'est pas profane (§ 6).

Cela revient à dire que le christianisme se démarque à la fois par rapport au panthéisme et par rapport au dualisme (§ 7).

-a- Que la nature ne soit pas divine résulte de plusieurs développements précédents qu'il suffit d'évoquer ici.

1°) J'ai relevé qu'Israël avait pris distance, et parfois avec une ardeur vengeresse, à l'égard des religions ambiantes. Celles-ci étaient largement naturistes, en ce sens au moins qu'elles liaient les divinités aux forces de la nature (la terre, le soleil, la fécondité sexuelle animale ou humaine, la végétation, etc.) ou qu'elles divinisaient certains êtres du cosmos, astres et animaux principalement. Une des caractéristiques de la foi d'Israël consiste précisément dans cette désacralisation de la nature(1).

2°) J'ai noté également que la nature apparaît en Israël comme soigneusement distincte de Dieu. Elle se voit dotée de pouvoirs et de régularités dont Dieu est certainement l'initiateur et le garant, mais auxquels il n'est pas lui-même lié. Ces pouvoirs et régularités sont de l'ordre du créé: ils n'incluent pas le Créateur(2).

3°) La prise de position de la théologie chrétienne contre l'éternité du monde est à entendre dans le même sens, c'est-à-dire comme l'affirmation que le monde n'est pas divin, mais au contraire tout à fait "autre" que le seul Etre éternel(3).

4°) On peut ajouter encore que la nature ne coïncide pas avec la totalité de l'être. L'Ancien Testament, aussi bien que le Nouveau, connaissent des réalités qui ne sont pas de l'ordre de "ce

---

1) Voir ci-dessus, VII, 4, -c-.
2) Voir ci-dessus, VII, 4, -e-.
3) Voir ci-dessus, VII, 7.

monde-ci", -- ce que la confession de foi nomme "les choses invisibles". Par là,la nature est marquée du signe partitif: elle n'est pas le tout,mais elle est englobée dans une totalité qui l'excède(1).

5°) Enfin,j'ai noté l'insistance de la théologie chrétienne contre la sur-estimation de la nature,que celle-ci s'exerce "vers le bas" ou "vers le haut",c'est-à-dire qu'elle prenne la forme d'une valorisation du passionnel ou celle d'une valorisation des pouvoirs moraux et religieux de l'homme. Ni dans un sens,ni dans l'autre,la nature n'apparaît comme valeur suprême(2).

-b- Devrait-on en conclure que la théologie chrétienne,grâce principalement à sa reprise de l'Ancien Testament,a mené un combat parallèle à celui de la philosophie grecque? -- Il ne faut sans doute pas hésiter à voir un certain parallélisme entre les deux veines,ce qui peut d'ailleurs expliquer que la théologie chrétienne ait fréquemment perçu dans la philosophie grecque une alliée ou une propédeutique. La sagesse d'Israël a trouvé des accents qui l'apparentent à la sagesse de la Grèce antique. L'expérience rationnelle,qui caractérise déjà les "Sept Sages",puis,plus nettement,les premiers Ioniens,n'a pas été inconnue en Israël. La foi hébraïque n'a nullement déterminé une attitude "pré-logique" à l'égard de la nature. Elle s'est au contraire accompagnée de l'observation et de la réflexion. Les écrits de sagesse et certains textes prophétiques sont les principaux témoins de cet accord entre foi et raison(3). On y rencontrera,par exemple,des observations,généralement simples,qui permettent d'ordonner la réalité,d'y tracer des analogies et des constantes,et donc de maîtriser l'imbroglio de la vie quotidienne. Ces observations peuvent même déboucher sur une sorte de "science naturelle"(4) et sur le dégagement de relations causales(5).

Si l'on peut comprendre l'essor de la philosophie grecque comme un "désenchantement" progressif de la nature(6),on doit donc ajouter que la théologie chrétienne,en tant qu'elle s'employait à combattre les religiosités naturistes,pesait dans le même sens. C'est pourquoi,d'un point de vue chrétien,on a pu voir,dans la philosophie des présocratiques,"la naissance de la théologie"(7).

---

1) Voir ci-dessus,VII,5,-e-.
2) Voir ci-dessus,VIII,4,-b-.
3) Voir von Rad,"Israël",p.66-132 et 334-345.
4) Voir ci-dessus,VII,4.
5) Voir von Rad,"Israël",p.146-161.
6) Voir Rivaud,I,p.46 et,de manière plus détaillée,Lenoble,p.55-135.
7) W.Jaeger,"A la naissance de la théologie. Essai sur les présocratiques",Le Cerf, Paris,1966.

Il faut pourtant ajouter que le parallélisme demeure partiel. Les prémisses de la désacralisation du monde ne sont pas du tout les mêmes dans la philosophie grecque et en Israël. C'est au nom de la foi en Yahvé,le Libérateur et le Créateur, qu'Israël a "profané" la nature. Sa "profanation" ne correspond donc pas à la "montée" de l'esprit scientifique ou à la victoire progressive de la raison sur la religion,mais bien plutôt à la reconnaissance de l'unique seigneurie de Yahvé sur le monde et sur l'homme. Sa "profanation" est théologique,et par là nettement distincte d'une profanation rationnelle.

-c- La désacralisation de la nature qui caractérise la théologie chrétienne,et déjà son arrière-plan israélite, correspond donc à l'affirmation que Dieu et la nature ne peuvent en aucun cas être confondus. Or cette confusion est apparue en quatre circonstances au moins.

1°) Lorsqu'on a considéré le monde naturel comme une "émanation" de la divinité par dégradation ou chutes successives,comme dans le néo-platonisme;

2°) Lorsqu'on a considéré le monde naturel comme une "diffusion" de la substance divine,comme dans le panthéisme stoïcien ou spinoziste;

3°) Lorsqu'on a considéré que certains éléments ou certains lieux du monde naturel étaient des "zones réservées à la divinité, ce qui est le fait de tous les sacralismes;

4°) Lorsqu'on a posé une coïncidence entre les régularités naturelles et le vouloir divin,comme dans le naturalisme déiste.

Dans chacune de ces voies,la nature participe à Dieu,non par analogie seulement,mais ontologiquement: l'être du monde n'est pas fondamentalement autre que l'être de Dieu. L'altérité du monde créé se trouve par là ou bien fortement atténuée, ou bien même annulée.

-d- La théologie chrétienne a trouvé dans le sol biblique des motifs décisifs de se dresser contre les diverses sacralisations de la nature qui avaient cours dans le monde romain. Elle ne s'est pourtant pas toujours tenue à la fermeté de ses premiers combats. Luther dut élever la protestation que l'on sait contre une théologie qui avait subrepticement revalorisé la

nature en tant que portique de la grâce. De même, l'Eglise confessante rappela fermement qu'elle ne pouvait reconnaître "d'autres événements et d'autres puissances, d'autres personnalités et d'autres vérités",-- ce qui signifiait la contestation du naturalisme hitlérien innocemment reçu par les "chrétiens allemands"(1).

Dans la même trace, on ne peut accueillir sans réserve le rapprochement que A.Causse instaure entre la perception biblique et la perception romantique de la nature(2). Le romantisme a très volontiers prêté une "âme", et même une "âme divine", aux êtres et aux forces de la nature, ce qui aboutissait à interpréter le message chrétien à la lumière d'un naturalisme panthéiste.

Dans notre temps, ce péril n'a pas disparu. Accusée -- sans doute à juste titre! -- d'être responsable d'un divorce entre l'homme et la nature, et donc d'être à la source du désastre écologique qui atteint en premier lieu le monde occidental, la théologie "confesse ses péchés" sous des formes parfois douteuses(3). C'est ainsi que Lynn White en vient à avouer une nostalgie de l'animisme païen:

> "En détruisant l'animisme païen, le christianisme ouvrit la voie à l'exploitation de la nature dans une atmosphère de totale indifférence envers les sentiments des éléments de la nature...Les esprits contenus dans les objets, et qui avaient autrefois protégé la nature contre l'homme, disparurent complètement"(4).

De leur côté, R.L.Means et S.H.Nasr en viennent à estimer que le monde moderne ne sera sauvé de la débâcle écologique qu'en se mettant à l'école des mystiques orientales. La thèse de Nasr est la suivante: la césure croissante entre l'homme et la nature a pour foyer l'Occident chrétien; pour sauver le monde, il faut donc guérir sa plaie, à savoir la perte du spirituel dans le monde occidental. Or cette guérison ne pourra s'opérer qu'à la condition d'atteindre l'âme du monde occidental, sa matrice spirituelle, le christianisme. C'est parce que le christianisme est malade que le monde entier l'est. Mais comment le guérir? -- D'abord en réactivant des courants de pensée qui, dans le christianisme, valorisaient la nature, mais qui sont, pour la plupart, demeurés marginaux (et revoici, entre autres, le gnosticisme!). Ensuite en insufflant au christianisme les valeurs religieuses des mystiques orientales, notamment du taoïsme, de l'hindouisme et de l'islam(5).

---

(1) "Confession de Barmen"(1934), art.1, in G.Casalis, "Luther et l'Eglise confessante", Le Seuil, Paris, 1962, p.163-164.
(2) Causse, p.405-408.
(3) Voir Visser't Hooft, "Dionysos", p.176-188.
(4) L.White, p.90-91.
(5) Dans la même ligne: Ferguson, chap.11.

Visser't Hooft évoque plusieurs noms représentatifs de la mystique naturaliste et de son "retour à Dionysos". C'est déjà Giordano Bruno,puis Spinoza et Goethe. C'est Hölderlin et Nietzsche, -- avec le cri de ce dernier: "N'a-t-on pas compris? Dionysos contre le Crucifié!"(1). C'est même,aux Etats-Unis,né dans un séminaire presbytérien,un "Manifeste pour une théologie dionysiaque"(2).

Cette resacralisation de la nature,dans la veine animiste ou panthéiste,peut apparaître comme un juste contrepoids culturel et mental. On peut douter pourtant qu'elle comporte la moindre fécondité au niveau de la résistance aux périls écologiques,et cela pour la raison qu'elle promeut une régression vers un stade pré-scientifique et pré-technicien. Même si l'on veut bien y voir un beau rêve,il n'est guère possible d'admettre qu'elle soit une solution utilisable. De toute façon,la théologie chrétienne ne peut s'y reconnaître,quand bien même cette mystique se révélerait profondément religieuse,ni s'y associer. La confession de foi inaugurale de la théologie chrétienne implique que Dieu seul est Dieu, et donc suprême,et que le monde naturel,son oeuvre,ne l'est à aucun titre.

6//- La nature n'est pas profane.

-a- Que la nature ne soit pas divine n'implique pas qu'elle soit profane,si l'on veut entendre par là "étrangère à Dieu". Le rapport de Dieu à la nature ne se laisse épuiser ni par l'une,ni par l'autre qualification. C'est pourquoi la théologie chrétienne ne peut en rester à la première négation; elle pose également la seconde: la nature non-divine n'est jamais sans Dieu. Autre que Dieu,distincte de Lui,elle n'est pas sans rapport avec Lui

1) Nietzsche,"Ecce Homo"(1888),Gallimard 1942,p.177.
2) Visser't Hooft,"Dionysos",p.180-186. A propos de la "théologie écologique" dans les pays anglo-saxons et de la "relecture biblique" qui s'y rattache,voir Derr,p. 49-98. C'est également une sorte de sacralisation naturaliste que l'on rencontre dans la "sociobiologie" contemporaine: ce sont ici les processus vitaux (génétiques) et leur impact social qui se trouvent affectés d'une valeur contraignante et suprême: voir "Darwinisme",p.177-182 et la thèse d'Ardrey dont j'ai parlé ci-dessus,IV,3,-d-. On lira quelques remarques critiques,au sujet de la resacralisation de la nature,chez B.Charbonneau,p.88-92.

ni Lui avec elle.

L'affirmation théologique selon laquelle Dieu apparaît comme Créateur,Allié et Sauveur du monde exige cette seconde négation. Nous l'avons rencontrée en évoquant la seigneurie du Christ sur le monde et les affirmations vétérotestamentaires qui la préfigurent(1). Il s'agit ici de la déclaration selon laquelle le monde naturel est le "domaine" ou la "propriété" de Dieu,à la fois son oeuvre et le lieu où il manifeste sa divinité. Paul exprime ceci:

> "Depuis la création du monde,ses perfections invisibles -- éternelle puissance et divinité -- sont discernables par l'esprit dans ses oeuvres" (Ro 1:20,trad. personnelle).

C'est pourquoi la théologie chrétienne parle ici de la dépendance du monde à l'égard de Dieu,ou encore de sa non-suffisance(2). Que le monde ne soit pas suffisant,qu'il ne se justifie ni ne se pose par soi-même,qu'il ne soit ni "autogène",ni "autonome",ni "autocrate",ni "automate",ni même "autosignifiant",implique qu'il n'est pas séparable d'un "ἕτερος",et donc qu'il n'est pas profane. Cela implique également qu'il ne peut être coupé de Dieu et renvoyé dans les ténèbres(3).

La profanité du monde comporte en réalité deux versants: celui de l'"étrangeté" et de la coupure,valorisé par le manichéisme,et celui de l'autonomie suffisante,développé par le le mécanisme du XVII ème siècle. L'une et l'autre compréhension de la profanité bute sur la confession christologique de la foi en un Dieu qui crée,accompagne et libère le monde.

-b- A. Causse,dans son étude sur le "sentiment de la nature" chez les poètes hébreux,écrivait:

> "Le poète hébreu connaît la nature;mais s'il en a admiré la force et la majesté,il ne s'attarde pas pour cela à la décrire. La littérature biblique ne connaît pas le genre descritif... Le monde visible n'a pas d'intérêt en lui-même,mais seulement parce qu'il est une oeuvre du Dieu invisible"(4).

Israël n'a peut-être pas été aussi étranger au genre descriptif que le dit Causse. Les chapitres 38 à 42 du livre de Job se présentent au contraire comme des descriptions détaillées et minutieuses(5) qui autorisent à parler d'une "science de la nature" en Israël(6). Pourtant Causse exprime correctement

---

1) Voir ci-dessus,VII,8,-c-.
2) Voir ci-dessus,VII,8,-d-.
3) Voir ci-dessus,VIII,4,-b-.
4) Causse,p.394 (souligné par l'auteur).
5) Voir surtout 40:25 à 41:26. Voir également Sir 42-43.
6) Voir ci-dessus,VII,4,-b-.

l'essentiel de son propos: Israël ne connaît pas de science qui ne soit,en même temps,théologique. Les chapitres 38 à 42 du livre de Job sont précisément très significatifs à cet égard. D'abord parce que c'est Yahvé qui parle: c'est lui qui connaît la nature,c'est lui le "savant" par excellence. Ensuite parce que la science de la nature est inséparable du dialogue entre l'homme et Dieu: elle n'est pas une science qui laisse "entre parenthèse" la question de Dieu, mais au contraire une science qui inlassablement questionne l'homme,le provoque et le bouleverse,parce qu'elle est la "question de Dieu" à l'homme.

-c- Même en ses dimensions les plus ouvertement menaçantes et en quelque sorte anti-divines,la nature n'est pas séparée de Dieu,ni soustraite à son emprise. Le serpent de Genèse 3 incarne la séduction et le pouvoir maléfique de la nature. Mais il n'en est pas moins,lui aussi,une créature de Dieu (Ge 3:1). La "chute" et ses répercussions ne se présentent pas comme une attaque "du dehors",oeuvre d'un anti-dieu,mais plutôt comme une véritable "chute",c'est-à-dire un effondrement et une cassure qui se produisent dans le champ de la création divine. Par là-même,le serpent et son oeuvre restent encadrés et limités: ils n'échappent pas à la seigneurie du Créateur.

Le premier récit de création du livre de la Genèse fait,lui aussi,état d'une sorte de négativité menaçante contemporaine du monde:

> "La terre était déserte et vide,
> et la ténèbre à la surface de l'abîme;
> et le souffle de Dieu planait à la surface des eaux" (Ge 1:2).

L'imagerie de ce verset s'apparente à celle de plusieurs cosmogonies orientales: le chaos aqueux d'où va sortir le monde. Aussi bien le "tohu-bohu" que la ténèbre,l'abîme et les eaux évoquent le côté sombre et menaçant du monde. La création de Dieu n'est pas leur suppression,mais leur domination: ils sont mis en place,contenus et ordonnés. Le premier chapitre de la Genèse parle bien d'un chaotique qui frange et limite la création de Dieu. Mais..."Mais l'esprit de Dieu planait sur les eaux!"(1). Le chaos n'est donc pas

1) Je sais que cette traduction est discutable et discutée. Certains auteurs (von Rad, "Genèse",p.46 et Auzou,p.161-165) traduisent רוח par "vent" et voient ici l'évocation d'une tempête. Je suis plutôt E.Jacob qui écrit:"Il paraît bien improbable que l'auteur sacerdotal,qui désigne par le terme d'Elohim le Dieu créateur,ait employé le même mot pour une réalité contraire à la création,d'autant plus qu'il aurait pu trouver des expressions moins ambiguës pour parler de la violence du vent" (p.117). Voir aussi Rogerson,p.25-26 et Eisenberg et Abecassis,p.50-52.

laissé à lui-même,l'esprit de Dieu veille. Dès cette origine extra-temporelle dont parlent les vieux mythes,quand le monde n'est encore que magma informe et inanimé,Dieu n'en est pas absent. La menace contenue dans le possible débridement des forces chaotiques ne lui est pas étrangère. Elle est au contraire incluse dans sa souveraineté.

De même,le monstre du chaos qu'est le Léviathan,figure des aspects inquiétants de la nature,est soumis à l'autorité de Yahvé. Certes,son réveil serait redoutable (Job 3:8), mais son pouvoir ne peut s'exercer en dehors de la seigneurie du Créateur,dans laquelle il se voit,lui aussi,limité(1).

-d- Le Nouveau Testament s'inscrira dans la même perspective par sa confession centrale et fondatrice de la seigneurie universelle du Christ(2). Les Evangiles abondent en récits qui mettent cette seigneurie en exergue. C'est sur le chaos aquatique qu'elle s'étend,comme l'affirment la marche de Jésus sur l'eau (Mc 6:45-52) et l'apaisement de la tempête (Mc 4:35-41). C'est sur toutes les menaces de mort que sont les maladies,les impuretés et le démoniaque. C'est sur la mort elle-même,la menace suprême,comme en témoignent les récits anticipatifs de résurrection,mais surtout la résurrection de Jésus lui-même. C'est enfin d'une seigneurie cosmique que parle la confession de foi apostolique(3). Le titre de κύριος conféré au Christ atteste précisément cette autorité et cette domination qu'il exerce sur le cosmos entier,y compris sur ses aspects et ses pouvoirs les plus redoutables et les plus ténébreux.

-e- Cela revient à dire que la nature n'est pas soustraite à Dieu. Elle ne l'est ni quant à son origine, ni quant à son existence continue,ni même quant aux éléments dangereux et maléfiques qu'elle comporte. De même qu'aucune "zone" de la nature n'est divine,de même aucune "zone" n'est étrangère à Dieu et n'échappe à son emprise. En d'autres termes: le monde naturel est originé,accompagné et finalisé par le Dieu créateur,allié et sauveur. Si la confession christologique ne connaît pas de pan-sacralisme,elle ne connaît pas davantage de pan-naturalisme.

---

1) Voir Ps 74:13-14; 104:26; Es 27:1 et Am 9:3.
2) Voir ci-dessus,V,6.
3) Voir ci-dessus,V,6,-g-.

-f- J'ai terminé le paragraphe précédent en signalant la thèse de Nasr et en formulant des réserves à son égard. Pourtant,il est un aspect de cette thèse qui me semble juste et fécond: son aspect négatif. Quand Nasr déplore que le monde occidental se soit laissé entraîner dans une profanation inconditionnée de la nature,sous l'impact de l'essor scientifique et technique,il me paraît irrécusable. Non seulement dans son constat,mais aussi dans sa protestation:

> "Cette connaissance sécularisée de la nature,dissociée de la vision de Dieu en elle,a été acceptée comme seule expression légitime de la science"(1).

> "Pour que les sciences modernes de la nature aient pu prendre corps,il a fallu que la substance du cosmos soit vidée au préalable de son caractère sacré et devienne profane"(2).

Or,note Nasr avec dépit,la philosophie s'est soumise aux sciences au lieu d'en oser la critique:

> "On peut dire qu'une grande partie de la philosophie,et en fait l'emploi de l'intelligence en général,ont été soumis à la science. Au lieu de garder sa qualité de juge et de critique des méthodes et des découvertes scientifiques,la philosophie est devenue comme le reflet de la science"(3).

Les théologiens eux-mêmes ont subi l'emprise de l'esprit scientifique:

> "Les auteurs religieux ont,de surcroît,souvent fait preuve d'un sentiment d'infériorité et de crainte devant la science moderne,ce qui les a conduits à se soumettre de plus en plus aux principes scientifiques et à les adopter pour ménager l'adversaire"(4).

Que le même auteur déplore le repli de la théologie chrétienne sur l'anthropologie et son oubli de la dimension cosmique du salut(5),cela aussi doit être relevé. Une césure s'est ainsi instaurée entre la nature profane,champ exclusif de la science,et la foi religieuse,champ exclusif de la théologie: un dualisme enfin,non voulu peut-être,mais pour le moins consenti. Et dès lors une étrangeté croissante entre le Dieu créateur et le monde créé(6).

Quel que soit par ailleurs le brouillard ésotérique qui entoure la pétition de Nasr,cette dénonciation au moins peut et doit être résolument prise en compte. La théologie ne peut

---

1) Nasr,p.16.
2) Ibid.,p.18.
3) Ibid.,p.30.
4) Ibid.,p.30.
5) Ibid.,p.31-35.
6) Ceci est relevé avec vigueur par le document "Nature menacée",p.16-18.

croire ni laisser croire que les sciences sont seules habilitées à parler pertinemment du monde naturel(1).

7//- Dualisme et panthéisme.

-a- "Il y a deux manières d'expliquer l'origine du monde: l'une qui fait intervenir un être transcendant appelé Dieu; l'autre qui écarte cette intervention. La première constitue le dualisme cosmologique...La seconde est le monisme,c'est-à-dire la doctrine de l'unité de substance"(2).

Dualisme et monisme. Ajoutons que ce dernier,dans la pensée religieuse,devient panthéisme,puisque la substance unique,partout présente,est la substance divine elle-même.

La théologie chrétienne a toujours dû compter avec ces deux métaphysiques qui prétendent expliquer,non seulement l'origine du monde,mais également le rapport présent et futur entre ce monde et Dieu. La théologie les a tour à tour côtoyées,combattues et baptisées(3). Elle n'a pas été insensible au prestige que constituait,d'un côté,la métaphysique quasi-religieuse du stoïcisme. Mais elle n'a pu davantage nier l'attrait qu'exerçait, de l'autre côté,la métaphysique quasi-religieuse du néo-platonisme et,plus encore,la théologie rivale du manichéisme. Elle les a retrouvées,affinées,modernisées,chez Spinoza,dans la voie panthéiste, et chez Descartes,dans la voie dualiste.

Pourtant la théologie chrétienne n'a jamais pu se satisfaire sans réserve de l'une ou de l'autre voie. Et la double démarcation tracée par la confession de foi christologique, -- la nature n'est ni divine,ni profane,-- s'est répercutée dans la mise en question des métaphysiques panthéiste et dualiste.

-b- Fondamentalement le panthéisme consiste à unir si étroitement le monde naturel et Dieu qu'ils ne font en réalité qu'un. Cela peut s'opérer de deux manières.

1°) On trouvera un panthéisme d'expansion là où la substance unique et première,c'est-à-dire Dieu,absorbe l'ensemble du réel.

---

1) Voir ci-dessus,VII,5,-e-f-g-.
2) Turmel,p.13.
3) Voir Scheffczyk,p.135-136,141,165,169-170,173-174.

Dans ce cas,le monde n'est qu'un ensemble de manifestations ou d'émanations de la divinité: il n'a pas de réalité distincte de la sienne. Tel est,par exemple,le panthéisme de Spinoza(1).

> "Tout ce qui est,est en Dieu et doit être conçu par Dieu,et ainsi Dieu est cause de choses qui sont en lui-même,ce qui est le premier point. Ensuite,en dehors de Dieu nulle substance ne peut être donnée,c'est-à-dire en dehors de Dieu nulle chose qui soit en elle-même(2),ce qui était le second point. Dieu est donc cause immanente et non transitive de toutes choses"(3).

La "nature naturée",ou totalité des choses que nous nommons habituellement "nature",apparaît comme un ensemble de "modes" de la "nature naturante" et de ses attributs,c'est-à-dire de Dieu. La nature est donc "nécessaire" dès lors que Dieu est posé avec ses attributs,puisqu'elle apparaît comme la production de la nature divine(4).

2°) On trouvera un panthéisme de divinisation (ou de "subsumation"),là où la démarche consiste à partir de la nature elle-même,de ses éléments,de ses forces,de ses prestiges,de ses mystères,pour les subsumer dans l'unité de la divinité. Tandis que la première forme aboutissait à "naturaliser Dieu",cette seconde forme conduit à "diviniser la nature". On la trouve déjà dans les divers courants d'animisme,anciens ou modernes(5). Le romantique Camille Flammarion s'est exprimé fort nettement dans le même sens,en des accents d'une belle naïveté:

> "Sous quelque aspect que l'esprit méditatif observe la nature, il trouve une voie aboutissant à Dieu,force vivante,dont on croit sentir les palpitations sous toutes les formes de l'oeuvre universelle,depuis le tressaillement de la sensitive(6) jusqu'au chant cadencé de l'alouette matinale...Ombres du soir qui flottez sur le versant des montagnes,parfums qui descendez des bois,fleurs penchées qui fermez vos lèvres, bruit sourd de l'océan dont la voix ne s'éteint pas,calmes profonds des nuits étoilées! vous m'avez entretenu de Dieu avec une éloquence plus intime et plus irrésistible que les livres des hommes"(7).

Il y a lieu de remarquer que si la première forme de panthéisme est une construction de l'esprit et,à ce titre,fort abstraite,ce n'est pas le cas de la seconde. Au contraire,

---

1) Ou celui de Paracelse: voir à son sujet Koyré,"Mystiques",p.100-101.
2) Telle est la définition spinoziste de la substance: voir "Ethique",I,défin.III.
3) Spinoza,"Ethique",I,démonstration de la proposition XVIII.
4) Ibid.,XXIX,scolie.
5) Cette forme de panthéisme apparut à plusieurs reprises dans la théologie du Moyen Age,notamment chez Amaury de Bène (mort en 1206-1207) et David de Dinant(XII-XIII ème s.): voir Gilson,"Moyen Age",p.382-385 et E.Aegerter,"Les hérésies du Moyen Age",PUF,Paris,1939,p.58-76. On la retrouve,avec diverses nuances,chez certains spirituels protestants du XVIème s.,notamment chez S.Frank (voir Koyré,"Mystiques", p.48-50,68-71) et V.Weigel (ibid.,p.137,162-164). Le thème des trois âges de l'humanité,avec son accentuation de la dernière époque,celle de l'Esprit qui divinise, se retrouve à l'arrière-plan de la plupart de ces courants mystiques (voir Aegerter,op. cit.,p.63,67,69-71).
6) Variété de mimosa dont les feuilles se rétractent quand on les touche.
7) Flammarion,p.493,494.

celle-ci correspond à une expérience immédiate de la nature. C'est pourquoi elle est plus ancienne et plus universelle que la première. D'ailleurs les deux formes peuvent parfaitement se conjuguer,comme on le voit chez Goethe et chez Herder(1).

-c- Fondamentalement,le dualisme consiste à dissocier radicalement Dieu et le monde,en sorte que les points de contact entre eux deviennent très ténus ou même inexistants. A nouveau ici,on doit distinguer deux formes principales: un dualisme sécullariste et un dualisme métaphysique.

1°) Le dualisme métaphysique est sans doute le plus radical et le plus ancien. Il pose deux principes antagonistes à l'origine des choses. Dans cette veine,le monde naturel est nettement péjoré, puisqu'il apparaît comme l'oeuvre d'un Dieu du mal(2). On le rencontre en dehors du christianisme,par exemple dans le mazdéisme, mais aussi dans le champ de la théologie chrétienne et dans le catharisme.

Le "Livre des deux principes",écrit cathare du XIIIème siècle,dans son souci de disculper Dieu du mal qui règne dans la nature et dans l'homme,aboutit à une théodicée dualiste:

> "Il faut reconnaître qu'il y a deux principes,l'un du bien, l'autre du mal,qui est origine et cause de l'imperfection des anges et aussi de tout mal"(3).

D'ailleurs,si le Dieu bon combat le mal,ainsi que l'atteste l'Ecriture,c'est qu'il ne provient pas de lui,ni n'est autorisé par lui:

> "Le Seigneur notre Dieu s'efforce énergiquement de repousser (le mal). Ce que ne ferait pas le vrai Dieu si c'était vraiment de lui-même qu'il dépende en toutes ses dispositions,comme le disent presque tous nos adversaires"(4).

Il faut donc postuler l'existence d'un autre Dieu,"à côté du Seigneur vrai Dieu"(5),éternel comme ce dernier:

> "On vient donc manifestement de montrer que le péché,les peines,les angoisses,l'erreur,le feu,le supplice,les chaînes et le diable n'ont ni commencement ni fin: que ces noms désignent le principe suprême du mal ou ses effets,ils témoignent d'une cause mauvaise,unique,éternelle,ou sempiternelle,ou antique"(6).

---

1) Voir J.Moreau,"Spinoza et le spinozisme",PUF,Paris,1971,p.110-112.
2) Sur les multiples nuances de ce dualisme métaphysique,voir l'ouvrage de H.Rousseau. On trouve chez Charon un dualisme métaphysique à partir des polarités relevées par la physique: matière-antimatière,électron-positron:voir "Mort",p.106-114.
3) "Livre des deux principes",§ 7.
4) Ibid.,§ 44.
5) Ibid.,§ 47.
6) Ibid.,§ 48.

L'oeuvre créatrice rapportée dans le livre de la Genèse est en réalité l'oeuvre de ce Dieu du mal(1).

2°) Le dualisme sécullariste n'entraîne pas la dévaluation du monde naturel. Il ne nie même pas que celui-ci soit l'oeuvre d'un Dieu bon,créateur de toutes choses. Mais,une fois assurée l'existence du monde,le Créateur a terminé son oeuvre. La nature fonctionne par elle-même,de façon mécanique et désormais autonome. Telle est la position de Descartes déjà(2). On la retrouvera,à diverses nuances près,dans le mécanisme du XVIIème siècle et dans le déisme du XVIIIème.

La théorie cartésienne de la "creatio continua" s'inscrit dans cette optique: la création se continue par la force inaugurale qu'elle a reçue de Dieu,mais sans que celui-ci y intervienne. La parabole d'un monde-horloge,inaugurée par Pierre Boyle,et reprise par Voltaire,est typique:

> "Au commencement,écrit Boyle,...Dieu...créa les parties du monde et les plaça dans de telles situations,et leur imprima de tels mouvements,qu'à l'aide de son concours ordinaire pour les conserver,les phénomènes qu'il voulut faire apparaître dans l'univers doivent s'ensuivre de façon aussi ordonnée,et se manifester dans les corps agissant nécessairement selon ces lois,quoiqu'ils ne les comprennent en aucune façon...de même que dans l'horloge de Strasbourg les diverses pièces qui composent cet ingénieux mécanisme sont ainsi conçues et adaptées,et sont animées d'un tel mouvement que,bien que les nombreuses roues ,et les autres parties,se meuvent dans des sens différents,et ceci sans la moindre intelligence ni intuition, cependant chacune joue son rôle dans l'ordre,en vue des diverses fins pour lesquelles elles ont été créées,aussi régulièrement et aussi uniformément que si elle connaissait et s'efforçait d'accomplir son devoir"(3)

Descartes utilise la même image: à ses yeux,la nature ne fonctionne pas autrement que l'horloge:

> "Toutes les choses qui sont artificielles sont avec cela naturelles. Car,par exemple,lorsqu'une montre marque les heures, par le moyen des roues dont elle est faite,cela ne lui est pas moins naturel qu'il l'est à un arbre de produire des fruits"(4).

Dès lors,la science acquiert son autonomie par rapport à la foi. Elle n'a plus à compter avec "l'inconnue Dieu" pour expliquer les phénomènes de la nature. Elle s'occupe de l'étendue,attribut principal et constitutif de la matière,laissant hors de son propos le domaine de la pensée (5): dualisme Dieu-monde qui se répercute en un dualisme des substances,pensée-étendue,et en un dualisme anthropologique:âme-corps

---

1) "Livre des deux principes",§ 49,58,60,61.
2) Voir Ganoczy,p.21-26.
3) Boyle,cité par Gusdorf,"Révolution",I,p.227.
4) Descartes,"Principes de la philosophie",IV,§ 203 (éd. Pleiade,p.666).
5) Sur cette distinction,voir Descartes,ibid.,I,§ 53 et 63.

Chacune de ces formes de dualisme s'enracine dans une expérience de la nature. Le dualisme métaphysique n'est en tout cas pas sans accointance avec la rencontre par l'homme d'une nature aride,hostile,contre laquelle il doit se défendre et se battre,ainsi que le relève Héring(1). Le dualisme sécularisteste correspond à une émancipation de la connaissance de la nature à l'égard des références théologiques: il permet à la science moderne d'advenir(2).

-d- Il importe de noter que la théologie chrétienne <u>ne peut considérer purement et simplement ces métaphysiques comme des ennemies</u>. Si elle ne coïncide ni avec les panthéismes, ni avec les dualismes,du moins doit-elle concéder qu'elle n'est totalement étrangère ni aux uns,ni aux autres.

Elle reconnaît,avec Spinoza,que la nature est dépendante de Dieu quant à son origine et à son développement. En ordonnant la συνθήκη à la διαθήκη,elle pose,elle aussi, que le monde n'est en aucune manière soustrait à Dieu.

Elle déclare également,avec Flammarion, que le monde est porteur d'une empreinte divine,que "les cieux racontent la gloire de Dieu" (Ps 19:2) et que la terre elle-même,avec ses habitants,connaît que "c'est la main du Seigneur qui fit cela" (Job 12:7-9). La théologie peut,elle aussi,reconnaître Dieu dans ses oeuvres.

Mais,avec le manichéisme et le catharisme,la théologie chrétienne discerne le tragique du monde naturel et humain,-- cette création "qui gémit dans les douleurs de l'enfantement"(Ro 8:22). Et donc elle déclare à son tour que la nature n'est pas divine.

Enfin,avec Descartes et les déistes, elle sait que le monde naturel est réglé,ordonné et unifié de manière telle que tout paraît s'y déployer comme s'il était autonome. En parlant des "causes secondes",la théologie chrétienne a voulu reconnaître une causalité immanente à la nature,et donc la consistance et l'altérité de celle-ci.

---

(1) Héring,p.16.

(2) Le dualisme sécularisteste aboutira à un nouveau monisme,matérialiste cette fois, avec le courant athée des Lumières: La Mettrie,Helvétius,d'Holbach. Voir Rivaud, IV,p.134-153. L'"inconnue Dieu" étant devenue l'"hypothèse Dieu",il sera désormais possible de s'en déprendre,comme le déclarait Laplace à Napoléon: "Sire, je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse". Voir Koyré,"Monde clos",p.356.

-e- Pourtant la théologie chrétienne ne se laisse ramener ni au panthéisme,ni au dualisme. Elle pose que le monde n'est pas consubstantiel à Dieu,contre Spinoza. Elle pose également que le monde n'est pas étranger à Dieu,contre les cathares. Elle ne peut confondre la connaissance de la nature et celle de Dieu,contre Flammarion. Elle ne peut non plus disjoindre la connaissance de la συνθήκη de celle de la διαθήκη ,contre Descartes et les déistes.

Dualité,mais non dualisme. Dépendance, mais non panthéisme. La théologie dit à la fois la présence et l'altérité, ou l'absence et la providence. Et aucune de ses affirmations n'est vraiê que "relativement",c'est-à-dire dans un rapport alternatif à celle qui s'en distingue. Chacune de ses affirmations renvoie à l'autre comme à son complément,son correctif et sa limite.

C'est pourquoi la théologie chrétienne est réellement bi-polaire,ce en quoi elle se distingue des deux autres et englobe une part de leurs affirmations. Ni le pessimisme manichéen,ni l'optimisme panthéiste ne la satisfont,en tant qu'ils prennent l'un et l'autre leur battue sur des constats intra-mondains, d'une part,en tant aussi qu'ils prétendent annuler la vérité opposée.

La création du monde rapportée en Genèse 1 a lieu par la parole. Il ne s'agit précisément pas d'une émanation,mais d'un commandement,c'est-à-dire de l'instance qui constitue l'autre comme réellement distinct de soi(1). Mais si le monde est oeuvre de la parole de Dieu,il ne peut être l'opposé de Dieu. Quoi qu'on puisse savoir et dire par ailleurs sur les ténèbres de ce monde,il reste vrai que "la parole est venue chez les siens" (Jn 1:11) et que"Dieu a aimé le monde"(Jn 3:16). La parole rédemptrice est déjà la parole créatrice: la création est déjà pleine du dessein rédempteur. C'est pourquoi elle peut être jugée טוֹב,bonne, quant au projet dont elle est grosse(2).

Le texte capital de Colossiens 1:15-20 ne cache pas qu'il existe dans le monde des pouvoirs réellement néfastes,et donc un mal qui s'oppose à Dieu,une "hostilité profonde"(3), une "étrangeté" du monde par rapport à Dieu, -- ce qui ne s'accorde

---

1) L'image de l'accouchement,appliquée par Eisenberg et Abécassis à la création(p.32-34) est donc très discutable,en ce qu'elle postule une parenté de nature entre Dieu et le monde.

2) "Pour le N.T.,la création aussi revêtit le caractère d'un événement salutaire" (Scheffczyk,p.39).

3) Col 1:21. "ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ" désigne des "dispositions hostiles",comme traduit Masson,"Ep. de saint Paul aux Colossiens",Delachaux et Niestlé,Neuchâtel et Paris, 1950,p.107-108.

avec aucun panthéisme,mais peut au contraire confiner au dualisme. Cependant tout n'est pas dit par là,et même l'essentiel serait manqué si l'on décidait de s'en tenir à ce sombre énoncé. Car l'auteur de l'hymne entend précisément proclamer que cette part ténébreuse et hostile du monde n'est en rien soustraite à la seigneurie du Christ créateur et réconciliateur. En lui et par lui,toute étrangeté et toute inimitié se trouvent réduites,ramenées à l'unité du "Plérôme"(v.19),-- ce qui,cette fois,ne s'accorde avec aucun dualisme mais au contraire peut confiner au panthéisme.

> "L'erreur colossienne consistait à prétendre qu'il y a des trônes, dominations,principautés et autorités possédant une vie et un pouvoir indépendants du Christ,que le monde réel est un dualisme,et qu'une partie de ce monde -- cette partie qui recèle le pouvoir du mal -- n'est pas sujette à la seigneurie du Créateur en la personne de son Christ"(1).

C'est d'ailleurs parce que la nature fait l'objet de ce regard théologique duel qu'elle relève à la fois de la ktisiologie et de la sotériologie, -- l'unité entre les deux n'étant atteinte que par l'eschatologie.

8//- L'empreinte de Dieu dans la nature.
(La connaissance naturelle de Dieu).

-a- La question de la connaissance naturelle de Dieu est une des échardes bien connues de la tradition théologique chrétienne. Le conflit entre la théologie catholique romaine et celle des Réformateurs en est un des principaux points d'affleurement,de même que la tension entre Barth et Brunner qui s'est manifestée à ce propos(2).

La théologie de la nature me paraît,ici encore,marquée par la dualité de ses prémisses,dualité sur laquelle j'ai insisté longuement déjà(3). A la question :"La nature est-elle porteuse d'une empreinte de Dieu?",la théologie répond par une af-

---

(1) Sittler,p.116.
(2) Voir ci-dessus,IV,5,-d-. Mon propos n'est pas de rappeler ici les coordonnées de tels conflits. Je ne doute pourtant pas que d'importants malentendus s'y soient manifestés. Qu'il suffise de rappeler que le Barth du Tome III de la "Dogmatique", paru en 1945,ne s'en tient nullement aux prises de position "chirurgicales" du Barth de 1934 qui répondait "Nein!" à Brunner.
(3) Voir ci-dessus,VIII,3,4,5,6,7.

firmation résolue. Mais que signifie cette "empreinte"? Signifie-t-elle que l'homme,par le spectacle de la nature,peut acquérir une connaissance adéquate de son Créateur,Allié et Sauveur? Signifie-t-elle que la συνθήκη dévoilerait la διαθήκη qui est son fondement? -- A cette question,la théologie répond à la fois "oui" et "non". Elle a précisément pour tâche de justifier le "oui" et le "non",et de préciser leurs rapports. Elle doit donc indiquer en quel sens elle peut dire "oui" et en quel sens elle doit aussi dire "non".

-b- La dualité que je relève ici s'apparente à celle que nous avons aperçue dans l'opposition entre dualisme et panthéisme,mais elle ne coïncide pas avec elle. Cette opposition portait sur le principe générateur des êtres et des choses du monde,ceux-ci apparaissant marqués par la contradiction entre bien et mal. Le mal peut-il être une empreinte du Dieu d'amour au même titre que le bien? Le problème était d'ordre ontologique: qu'en est-il du principe de l'être? Est-il simple ou double?

Avec le problème de la perception et de la signification de l'empreinte de Dieu,nous sommes en présence d'un problème d'ordre épistémologique:pouvons-nous connaître Dieu par le spectacle de la nature? Notre esprit peut-il discerner dans la nature une révélation de son Auteur,Allié et Sauveur? La question ne porte plus ici sur le principe matriciel et fondateur de l'être et des êtres,mais plutôt sur la possibilité d'une connaissance de Dieu adossée à la connaissance du monde.

-c- Que la nature soit porteuse d'une empreinte de Dieu ne fait pas difficulté pour la théologie chrétienne. La διαθήκη ,Alliance de Dieu avec le monde,est le fondement de la συνθήκη ,alliance de solidarité des êtres créés entre eux. La συνθήκη n'est nullement "analogue" à la διαθήκη ,mais elle porte la trace multiple de son fondement.

La considération des oiseaux du ciel et des lis des champs,ou celle du soleil et de la pluie,permet à l'homme attentif d'induire l'action providentielle et universelle de Dieu dans le monde(1). Les cieux "racontent" la gloire de Dieu, déclare le Psalmiste (Ps 19:2-3). Et il ne craint pas d'utiliser ici quatre verbes qui évoquent la transmission d'un message ou d'un savoir:

סָפַר = raconter,annoncer (au Piel)
נָגַד = dire,annoncer,instruire (au Hiphil)
נָבַע אָמַר = faire un discours (au Hiphil)
חָוָה דֵּעַת = donner connaissance (au Piel).

1) Voir Mt 7:26-30 et 5:45.

Le Psaume 65 évoque le salut de Dieu qui apparaît dans la fermeté du monde et la maîtrise de l'histoire: les montagnes sont solides,la mer est apaisée et les agitations des peuples sont à leur tour dominées (v.7-8). Or cela,même "au bout du monde",on peut s'en apercevoir et ainsi reconnaître les signes (אוֹת) de Yahvé.

L'Alliance cosmique dont parle Jérémie est également porteuse d'un message pour Israël. En 31:35-36,le prophète évoque l'ordre de la nature (חֻקָּה en 35c et 36a=loi,régularité): le soleil,la lune et les étoiles,le jour et la nuit,la mer enfin,attestent la maîtrise de Yahvé sur la nature. Mais cette maîtrise,à son tour,en signale une autre: celle de Yahvé sur l'histoire,garante de la pérennité d'Israël. Au verset 37,c'est l'immensité de la nature qui est signe de l'immensité de l'attachement de Yahvé à l'égard d'Israël. En 33:19-26,le même thème réapparaît. Cette fois, c'est la בְּרִית avec le jour et la nuit (v.20,25),c'est le חֻקָּה du ciel et de la terre (v.25) qui sont les garants de la fidélité de Yahvé à la royauté davidique et à la prêtrise lévitique (v.21-22), c'est-à-dire à l'élection d'Israël (v.26). La fermeté de la nature, dont on voit chaque jour les effets,est signe et attestation de la fermeté de l'élection.

Genèse 1 et le Psaume 104 évoquent la nature comme un ordre qui témoigne du Créateur et de sa fidélité. Tous les êtres reçoivent de lui leur nourriture(1). Dans le Psaume 104, création et providence se confondent,car Yahvé accompagne son oeuvre. L'activité créatrice se renouvelle dans le présent du monde (v.30,בָּרָא). Ainsi,le spectacle du monde et de son ordre est le témoin de la prévenance créatrice de Yahvé.

Mais ce n'est pas seulement l'ordre,la beauté et la stabilité des choses et des êtres qui témoignent de leur Auteur. C'est même <u>leur aspect menaçant</u>,les vestiges ou les résurgences du chaos. Le déluge lui-même comporte un message de Dieu: il témoigne de sa sainteté et de sa puissance. Le Psaume 29 parle des orages et des tempêtes. Or,ici encore,Yahvé se révèle le maître, -- ce en quoi le peuple puise confiance (v.11). Les forces chaotiques de la nature restent,même dans leur déchaînement,les témoins indirects de leur limite et de leur asservissement,et donc de la force et de la gloire de Yahvé. Pour sa part,l'auteur du Psaume 104 ne s'est pas borné à relever les merveilles de la nature. Il mentionne aussi le Léviathan (v.26),la mort (v.29),les tremblements de terre et les volcans (v.32) et finalement les pécheurs (v.35). De même,

1) Ps 104:27-28; voir Ps 145:15-16 et Ge 1:29-30.

l'auteur de la louange du Psaume 147 énumère la neige,le givre et le gel (v.16-17) et l'auteur du Psaume 148 les invite,avec d'autres phénomènes météorologiques menaçants,à la jubilation(v.8).

La nature peut également signifier tout autre chose: le mystère de Dieu. Tel est le message de Job 38 à 42: les énigmes de la nature,les forces non domesticables qui s'y laissent voir (Béhémoth et Léviathan!),renvoient à l'énigme suprême,celle de Dieu,sur laquelle l'homme n'a aucune prise.

C'est pourquoi aussi la nature est un appel à l'humilité. Nous le voyons dans le livre de Job,mais encore dans le Psaume 8: le spectacle du cosmos ouvre au croyant la question "qu'est-ce que l'homme?".

La nature n'est donc pas muette. Elle dit Dieu de multiples façons: sa seigneurie,sa majesté,sa fidélité,son salut,son mystère,sa grandeur,sa sainteté. Elle appelle l'homme à la reconnaissance,à la confiance,à la louange,à l'humilité,à la crainte. Elle devient même l'institutrice de l'homme en lui transmettant la volonté éthique du Créateur:

"Va vers la fourmi,paresseux!" (1).

L'apôtre Paul connaît également cette veine: en Romains 1:26-27,il évoque les "rapports naturels" (ἡ φυσικὴ χρῆσις)entre les sexes; en I Corinthiens 11:14,il se réfère à un ordre de nature qui se traduit par une prescription morale: l'interdiction des cheveux longs chez l'homme et,à l'inverse,la gloire des cheveux longs chez la femme.

-d- L'évocation de ces divers textes suffit sans doute à donner force à cet énoncé de la théologie chrétienne: la nature est porteuse d'une empreinte de Dieu. Elle n'est pas muette,elle dit Dieu, -- et cela de multiples façons.

Le livre de la Sagesse a exprimé ceci avec conviction:

"La grandeur et la beauté des créatures conduisent par analogie (ἀναλόγως) à contempler leur Créateur" (13:5).

La beauté des choses et des êtres ne témoigne-t-elle pas de la supériorité de leur Créateur (13:3)? Leur puissance,semblablement,ne laisse-t-elle pas apercevoir la Puissance suprême (13:4)? Connaître le cours des choses,n'est-ce pas découvrir le Maître de celles-ci (13:9)?

1) Voir Prov. 6:6-11. Voir aussi les exemples relevés en Prov. 30:24-28: les fourmis, les damans,les sauterelles et les lézards.

L'apôtre Paul n'hésite pas davantage:

> "Ce qu'on peut connaître de Dieu est pour eux (=les hommes, ici:les non-juifs) manifeste: Dieu le leur a manifesté (ἐφανέρωσεν). En effet,depuis la création du monde,ses perfections invisibles,éternelle puissance et divinité,sont visibles dans ses oeuvres pour l'intelligence" (Ro 1:19-20).

"Visibles" -- καθορᾶται--: il y a donc bien une "visibilité" de Dieu dans le monde créé,et,ce qui plus est,une "révélation" de Dieu dans la nature créée. La théologie chrétienne,sur la base du témoignage biblique,est donc fondée à affirmer que Dieu est "connaissable" à partir de ses oeuvres,qu'une connaissance "naturelle" de Dieu est non seulement possible,mais même prescrite.

-e- Mais cette affirmation résolue se voit tout aussitôt contrebalancée par une autre,tout aussi résolue: <u>cette possibilité n'a pas eu lieu</u>.

Le texte de la Sagesse est une polémique contre l'idolâtrie,tout comme le développement de Paul dans le premier chapitre de la lettre aux Romains.

> "C'est le feu,le souffle ou l'air léger,le cycle des astres ou l'eau impétueuse,ou les luminaires du ciel réglant le cours du monde,qu'ils ont pris pour des dieux" (Sg 13:2) (1).

Les païens ont certes connu les oeuvres de Dieu,mais ils n'ont pas connu leur Auteur:

> "Plongés dans ses oeuvres (de Dieu),ils scrutent et ils cèdent alors à l'apparence,car il est beau le spectacle du monde!... S'ils sont devenus assez savants pour pouvoir conjecturer le cours éternel des choses,comment n'ont-ils pas découvert très tôt le Maître de celles-ci?" (13:7,9).

S'il en est ainsi,ce n'est pas que la nature soit muette. Elle conduit au contraire,"par analogie",à contempler le Créateur (13:5). C'est plutôt que les hommes eux-mêmes ne savent pas saisir son message. Ils sont "ignorants de Dieu":

> "Vains sont tous ceux-là,des hommes par nature chez qui l'ignorance de Dieu (θεοῦ ἄγνωσία)s'est installée: à partir des biens visibles,ils n'ont pas été capables de connaître(εἰδέναι) Celui qui est,pas plus qu'ils n'ont reconnu (ἐπέγνωσαν) l'Artisan en considérant ses oeuvres" (13:1).

Tel est le verdict de la Sagesse: faute de connaître Dieu,les hommes n'ont pu le "re-connaître" dans la nature. Certes,ils connaissent celle-ci,mais mal,puisqu'ils se bornent à son apparence séduisante, sans y déchiffrer l'empreinte du Créateur.

Le texte de <u>Paul</u>,dans <u>Romains 1:18-23</u>,est voisin de celui du livre de la Sagesse. Paul aussi dresse un constat

---

1) Les chapitres 11 à 15 du livre sont dominés par la polémique contre l'idolâtrie, celle des Egyptiens en premier lieu.

d'échec. Lui aussi parle d'une possibilité non exploitée qui rend les hommes inexcusables (ἀναπολογήτους, v.20; cf. Sg 13:8). Lui aussi évoque la colère de Dieu contre l'idolâtrie (v.18,23). Il y a cependant une intéressante différence entre les deux auteurs. Tandis que la Sagesse parle d'une "ignorance" de Dieu chez les païens, Paul, au contraire, estime que ceux-ci connaissent Dieu,-- mais mal! (1). Ils le connaissent sans réellement le connaître:

> "Connaissant Dieu (γνόντες τὸν θεὸν), ils ne lui ont rendu ni la gloire, ni l'action de grâce qui reviennent à Dieu; au contraire, ils se sont fourvoyés..." (Ro 1:21).

C'est que, pour Paul, il y a bien une "révélation" de Dieu par la création: "Dieu leur a révélé" (ἐφανέρωσεν, v.19). Ce n'est pas par "voie d'analogie" que les païens pourraient connaître Dieu à partir de ses oeuvres, mais c'est par la révélation que Dieu lui-même transmet au travers de ses oeuvres. Dans le texte de Paul, la responsabilité des païens est encore accentuée. Le but du raisonnement paulinien est d'ôter toute excuse possible d'ignorance, pour incriminer la volonté mauvaise,-- ce qu'il développe dans la fin du chapitre 1.

En dépit de cette différence entre les deux textes, ils ont une "pointe" commune: l'affirmation d'une possibilité manquée, soit en raison de la sottise des hommes, soit en raison de leur volonté pervertie. Dire que la nature parle de Dieu ou révèle Dieu et que, dès lors, une connaissance de Dieu par la nature est possible, ce n'est donc pas tout dire. Il faut ajouter que le langage de la nature demeure ambigu pour l'homme, et donc que cette possibilité de connaître Dieu par ses oeuvres est une possibilité qui n'a lieu que dans le cas où Dieu lui-même se donne à connaître (2).

-f- J'ai signalé déjà <u>les ambiguïtés de la nature dans l'Ancien Testament</u> (3). Cette ligne peut être reprise et prolongée ici. On relève, par exemple, que les mêmes phénomènes naturels peuvent faire l'objet de saisies différentes, voire contradictoires. Il en est ainsi à propos du thème des <u>eaux</u>, développé de manière différente dans le premier et le second récit de création de la Genèse. Tandis que Genèse 1 associe les eaux au chaos menaçant et présente l'oeuvre créatrice comme une domestication de leur pouvoir, Genèse 2 en parle comme de la condition de la fécondité terres-

1) G. Bornkamm a souligné avec insistance cette différence: voir "Faith", p.33-34.
2) Aux yeux de Paul, la révélation de Dieu par ses oeuvres ne suffit donc pas à connaître Dieu. Il y faut la révélation par l'Evangile (Ro 1:16-17).
3) Voir ci-dessus, VIII, 3. Voir aussi le développement bref, mais important, de Siegwalt, "Nature", p.82-84.

tre. Ces deux veines se retrouvent fréquemment dans l'Ancien Testament,l'eau pouvant y apparaître comme l'instrument de la colère divine (le déluge!) ou comme l'instrument de sa bénédiction.

Le Psaume 29 évoque la théophanie de Yahvé dans l'orage. Sophonie 1:15 également. Mais l'orage n'a pas,pour ces deux textes,la même signification. Pour Sophonie,il désigne le "Jour de Yahvé", -- "jour de fureur,de détresse et d'angoisse,...jour d'extermination de tous les habitants de la terre" (Soph 1:15,18),c'est-à-dire que l'orage provoque la frayeur en tant qu'il est parabole du châtiment dernier. Dans le Psaume 29,au contraire,l'orage comporte un aspect rassurant en ceci qu'il signale la maîtrise de Yahvé sur les éléments hostiles. Le Psaume s'achève d'ailleurs sur une note de confiance (v.11). Certes,ici encore,l'orage est signe naturel de distance entre Dieu et son peuple,en tant qu'il rappelle la puissance et la force de Yahvé seul, -- de sa "voix" (קול יהוה, qui revient comme un leitmotiv). L'orage est signe que Dieu "règne" (v.10). Mais cette royauté cosmique n'apparaît pas comme une menace pour les hommes; au contraire,elle atteste la protection dont il les entoure (v.11).

Le soleil et la lune ont une fonction bienfaisante: ils séparent la lumière de la ténèbre,ils ordonnent les temps,ils éclairent la terre (Ge 1:14-15)(1). Ils signifient donc l'ordre du monde et l'endiguement du chaos. Pourtant,ils peuvent aussi "frapper",selon l'auteur du Psaume 121:

> "De jour,le soleil ne te frappera pas,
> Ni la lune pendant la nuit" (v.6)(2),

en sorte que ces gardiens du jour et de la nuit revêtent un aspect menaçant et que Yahvé doit protéger l'homme contre eux (v.7).

Le désert peut évoquer la délivrance du joug égyptien (Ex 13:18) et le temps de la sollicitude divine (Os 2:16; 13:5). Mais il est également le sol aride,inhabitable,lieu de la tentation et de la mort (Ex 14:11-12; Ps 106:14)(3).

-g- Le Psaume 19 est un témoin original de cette ambiguïté de la nature. Ce n'est plus ici l'entrelacement de sa bonté et de sa menace qui est visée,mais bien plutôt l'ambiguïté de son message. J'ai relevé déjà l'affirmation répétée de la "prédication" de la nature(4): elle raconte,elle annonce,elle fait un

---

1) Voir Ps 74:16 et 136:8.
2) Cette déclaration peut être entendue dans un sens mythologique (Maillot et Leliè-vre,III,p.142),mais aussi dans un sens immédiatement physique: Weiser (p.749) parle d'insolation et de la crainte des maladies occasionnées par la lune.
3) Voir Derr,p.109-110.
4) Voir ci-dessus,même paragraphe,-c-.

discours et elle donne connaissance. L'objet unique de cette prédication ou de cette catéchèse est la gloire de Dieu (v.2-3). Mais voici que ,tout aussitôt,le Psalmiste s'avise de ce que cette prédication n'en est justement pas une. D'un côté,c'est bien une parole (מִלָּה,v.5); mais par ailleurs on nous avertit qu'il n'y a ni récit, ni parole,ni voix:

> "Ce n'est pas un récit (אֵין־אֹמֶר),
> ce ne sont pas des paroles (אֵין־דְּבָרִים),
> leur voix (קוֹלָם)ne s'entend pas"(v4).

Un langage,donc,mais qui n'en est pas! Le verset 5a évoque peut-être l'harmonie astrale(1): l'ordonnance des astres et constellations témoignerait de la gloire de Dieu,comme le disait le verset 1. Mais précisément,ce langage est ambigu,il peut donner lieu à méprise: la méprise astrologique. La nature parle donc bien de Dieu et,à cet égard,ceux qui scrutent les astres ne se trompent pas entièrement: le ciel,le firmament,témoignent en effet de la gloire du Créateur, -- tout comme d'ailleurs le "comportement" du soleil (v.5c-7). Mais n'est-il pas bien connu que,dans cette voie,les astres eux-mêmes,et notamment le soleil,peuvent être pris pour des dieux(2)?

C'est pourquoi le Psaume 19 ne s'en tient pas à cette "prédication" de la nature: elle est un vraî message, mais un message confus,qui ouvre aux malentendus trop connus d'Israël. Le Psalmiste ajoute un poème consacré à la loi de Yahvé(3): car c'est seulement ici,où le nom de Dieu a été révélé et où il s'est faît connaître à son peuple par sa loi,que la louange de la gloire de Dieu est soustraite à l'ambiguïté:

> "Seul celui qui connaît la Thora,et le vrai nom de Dieu,peut ensuite commencer à comprendre le cantique de la création"(4).

-h- Il y a lieu d'ajouter ici un mot à propos de Qohéleth et de le comparer au témoignage du livre de Job,à la fois si proche et si différent(5). On sait que,dans les chapitres 38 à 42 du livre de Job,la nature est présentée comme pleine de "la question de Dieu": ses multiples énigmes renvoient à l'énigme suprême,c'est-à-dire au mystère du Créateur et Gouverneur du monde.

---

1) La traduction de קַוָּם est malaisée:l'idée de ce qui est bien réglé paraît être dominante. D'où: "leur rythme"(Dhorme),"les lignes"(Bible de Jérusalem),"leur harmonie"(TOB et Rabbinat),"leurs mesures"(Maillot et Lelièvre),"leur loi"(Weiser).
2) Weiser (p.199) relève que les versets 5c-7 empruntent leurs images à la mythologie babylonienne.
3) La première partie du Psaume (v.2-7) utilise la désignation universaliste "El", tandis que la deuxième partie (v.8-15) parle de "Yhavé".
4) Maillot et Lelièvre,I,p.125. Voir Barth,"Dogmatique",vol.10,p.175.
5) Voir von Rad,"Israël",p.264-279.

La nature dit à l'homme qu'il n'a pas de prise sur Dieu et ne peut l'assigner à son tribunal(1).

Le Qohéleth connaît également les énigmes de la nature. Et,pour lui également,la nature est pleine de "la question de Dieu". Mais ce n'est plus la même question! La démarche de Qohéleth se fonde sur l'observation du monde (naturel et social). Il évoque les circuits de la vie,du soleil,du vent et des eaux,puis ceux de la sensation et de la mémoire (1:4-11). Ensuite,il nous livre sa méthode et ne cache pas les résultats décevants auxquels elle aboutit:

> "J'ai eu à coeur de chercher et d'explorer par la sagesse tout ce qui se fait sous le ciel. C'est une occupation de malheur que Dieu a donnée aux fils d'Adam pour qu'ils s'y appliquent" (1:13).

La "science" de Qohéleth procède bien d'un mandat de Dieu,mais elle n'est plus,comme dans le livre de Job,une science qui témoigne de Dieu. La "question de Dieu" se trouve en quelque sorte inversée: ce n'est plus la question que Dieu pose à l'homme,mais la question que l'homme se pose à propos de Dieu et de son gouvernement du monde. Et le constat est amer. Là où la sagesse paraît devenir réellement "scientifique",parce que basée sur l'observation des choses,elle se révèle aussi désabusée:

> "Vanité des vanités,tout est vanité!" (1:2)
>
> "Ce qui a été,c'est ce qui sera...
> Rien de nouveau sous le soleil!" (1:9).

D'autres se sont réjoui de la stabilité du monde et de la régularité de ses cycles: ils y ont vu,comme Jérémie,par exemple,le signe de la fidélité indéfectible de Dieu. Qohéleth ne partage pas cet enthousiasme,il se lamente plutôt sur l'impossible changement:

> "Ce qui est courbé,on ne peut le redresser,
> ce qui fait défaut ne peut être compté" (1:15).

Et puis:

> "Quel profit y a-t-il pour l'homme de tout le travail qu'il fait sous le soleil?" (1:3),

puisqu'il ne crée en réalité rien de neuf. A quoi bon oeuvrer,si l'oeuvre doit disparaître?

Qohéleth,finalement,oscille entre la reddition confiante et le questionnement désabusé:

> "Je sais que tout ce que Dieu fait durera toujours; il n'y a rien à y ajouter,ni rien à en retrancher; et Dieu fait en sorte qu'on ait de la crainte devant sa face" (3:14).

Mais aussi:

---

(1) Voir ci-dessus,VIII,3,-c-.

> "Qui sait si le souffle des hommes monte vers le haut? et si le souffle des bêtes descend vers le bas?" (3:21,Bible de Jérusalem).

On le voit: ni Job,ni Qohéleth ne séparent le monde de Dieu. L'un et l'autre butent sur l'énigme multiple de la nature et sont,par elle,renvoyés au mystère de son Auteur. Pourtant la différence entre les deux est brutale. Pour Job,la nature comporte un évangile libérateur:

> "Je ne te connaissais que par ouï-dire,
> maintenant,mes yeux t'ont vu" (42:5).

Pour Qohéleth,s'il y a un évangile,il ne peut en tout cas pas être discerné dans le monde,tant le spectacle offert par celui-ci est décevant.

Mais la différence fondamentale,celle qui précède toutes les autres,réside en ceci que,dans le poème jobien,c'est Dieu lui-même qui questionne et qui parle de la nature. C'est dans l'auto-révélation de Dieu que la nature devient porteuse d'un message et que,dans son mystère,elle atteste le mystère libérateur de son Créateur. Qohéleth procède en quelque sorte par "l'autre bout" et il bute alors sur l'énigme opaque,sur le non-sens. L'évangile de Qohéleth,dans ce sens,confirme négativement l'évangile de Job: considérée dans ses attestations observables,le nature n'est pas seulement ambiguë,elle est sans message,elle est "déjà là",-- toujours "déjà là"! Certes,Qohéleth ne doute pas qu'elle soit l'"oeuvre de Dieu",mais ce qui fait question à ses yeux,c'est que l'homme puisse jamais comprendre cette oeuvre (8:17).

-i- "La meilleure <u>introduction à la connaissance de Dieu,c'est l'étude de l'univers</u>,de la nature et de tout ce qu'ils contiennent".

Cette phrase de Claude Tresmontant exprime nettement la thèse catholique classique(1). Tout aussi nettement,Tresmontant l'oppose à la position protestante:

> "Une branche du christianisme,la branche issue de la Réforme, n'admet pas ce point de vue. Depuis Martin Luther jusqu'à Karl Barth,cette branche du christianisme estime qu'il n'y a pas de connaissance de Dieu par l'intelligence humaine à partir de la nature et de tout ce que le monde contient"(2).

---

1) Tresmontant,"Introduction",p.39 (voir le développement p.37-52). De même E.Gilson: "Mieux nous connaîtrons la nature,mieux nous pourrons connaître Dieu". Il en est ainsi pour cette raison:"L'Eglise est si certaine de la vérité de la foi qu'elle voit dans chaque progrès des sciences la promesse assurée d'un progrès correspondant pour l'intellection de la foi..."("Le philosophe et la théologie",A.Fayard, Paris,1960,p.235).

2) Tresmontant,"Introduction",p.38.

L'opposition est bien connue,en effet. Le Premier Concile du Vatican a exprimé la doctrine catholique romaine en ces termes:

> "La même sainte Eglise,notre Mère,tient et enseigne que Dieu, principe et fin de toutes choses,peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine à partir des choses créées:'Depuis la création du monde,ses perfections invisibles se laissent voir à l'intelligence,par ses oeuvres' (Ro 1:2o)" (1).

Et,de même,le "Serment antimoderniste"(1910):

> "Et d'abord,je professe que Dieu,principe et fin de toutes choses,peut être certainement connu,et par conséquent aussi démontré,à la lumière naturelle de la raison 'par ce qui a été fait' (Ro 1:20),c'est-à-dire par les 'oeuvres visibles' de la création,comme la cause par les effets"(2).

Cette position de la théologie catholique comporte cependant des nuances(3). Le Concile Vatican I ajoute,en effet,que Dieu s'est révélé de manière "surnaturelle",en sorte qu'on puisse le connaître plus facilement,"avec une ferme certitude et sans aucun mélange d'erreur"(4). De là,le Concile passe à l'importance de la foi,des Ecritures et du magistère ecclésiastique pour accéder à la connaissance de Dieu(5).

Le développement de la thèse catholique, et notamment sa portée sourdement "impérialiste",ne me retiendra pas ici(6). Par contre,je dois au moins signaler qu'elle me paraît insuffisante,au vu du parcours biblique que j'ai tracé ci-dessus. Il est vrai que l'Ecriture connaît une empreinte de Dieu dans la nature,et même davantage: une parole,une interpellation,un évangile du Dieu créateur,allié et sauveur,transmis par la nature. Mais qui dit cela? Est-ce la nature elle-même ou la capacité humaine de déchiffrement que nous nommons la "raison"? -- Il semble qu'au contraire l'Ecriture biblique nous avise ici de ce fait: en dehors de la foi, suscitée par l'auto-révélation de Dieu,l'homme n'accède pas à la connaissance du "message" de la nature. En sorte que celui-ci apparaît dans une double perspective:

1°) la nature est révélation et grâce,

2°) mais révélation et grâce non reçues par l'homme.

Pourquoi en est-il ainsi? Comment se fait-

---

(1) Vatican I (1870),IIIème session,"Constitution sur la foi catholique",chap 2: in "La foi catholique",p.69.
(2) Ibid.,p.80.
(3) En plus de l'ouvrage de Tresmontant,voir aussi Fuchs,p.17-36,179-182; Dubarlé, "Manifestation",p.127-242; Daniélou,p.21-26; C.Spicq,"Théologie morale du N.T.", vol. I,Gabalda,Paris,1965,p.394-406.
(4) Vatican I,IIIème session,"Constitution sur la foi catholique",chap.2: in "La foi catholique",p.70.
(5) Ibid.,chap.3,in "La foi catholique",p.70-75.
(6) Voir ci-dessus,IV,5,-b-,à propos du droit naturel.

il que la révélation et la grâce de la nature ne soient pas reçues? Les textes bibliques que nous avons parcouru permettent de fournir deux principaux types de réponse,qui d'ailleurs peuvent s'articuler:

1°) C'est que la révélation et la grâce de la nature demeurent ambiguës: il est possible de se méprendre à leur sujet.

2°) C'est aussi que l'homme n'y est pas accordé,soit en raison de sa "courte vue" (il s'en tient au visible immédiat!),soit en raison de sa "volonté folle" (il se détourne de ce qu'il connaît!).

-j- Cette double ambiguïté,celle de la nature par rapport à l'homme et celle de l'homme par rapport à la nature,hypothèque toute connaissance "naturelle" de Dieu(1). Pourtant celle-ci n'a pas manqué de protagonistes,au siècle des "Lumières" notamment. Ainsi,Rousseau,par exemple,formule le contenu essentiel de la "religion naturelle" dans la célèbre "Profession de foi du vicaire savoyard"(1762)(2). Dans ses "Confessions",il écrit par ailleurs:

> "Je ne trouve point de plus digne hommage à la Divinité que cette admiration muette qu'excite la contemplation de ses oeuvres,et qui ne s'exprime point par des actes développés. Je comprends comment les habitants des villes,qui ne voient que des murs,des rues et des crimes,ont peu de foi; mais je ne puis comprendre comment des campagnards,et surtout des solitaires,peuvent n'en point avoir. Comment leur âme ne s'élève-t-elle pas cent fois le jour avec extase à l'auteur des merveilles qui les frappent"(3).

Je suis loin de croire que cette remarque de Rousseau ait perdu toute pertinence. Mais enfin,il est difficile de croire que cette élévation de l'âme "cent fois le jour",ou cet "hommage à la Divinité",correspondent à la connaissance de Dieu dont parlent les Psalmistes,Job ou Paul. Que la nature favorise la religiosité et qu'à tout prendre celle-ci vaille bien le désert des villes,je n'en doute guère. Mais il reste que "connaître Dieu" consiste avant tout à connaître ce que Lui déclare,promet ou ordonne. En cette matière,Rousseau,le Rousseau théologien précisément,n'a pas

---

1) Par "connaissance naturelle" de Dieu,on désigne à la fois le moyen et le sujet de la connaissance,c'est-à-dire la nature elle-même et la faculté humaine de connaissance,la raison. C'est dans ce double sens que j'emploie l'expression.

2) A propos de la religion naturelle au XVIIIème siècle,voir notamment,en plus de Rousseau: Kant,"Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale"(1764); Diderot:"Supplément au voyage de Bougainville"(1773-1774); Hume,"Dialogues sur la religion naturelle"(1779). Et,pour une approche synthétique: P.Hazard,p.259-274; G.Gusdorf:"Dieu,la nature et l'homme au siècle des lumières",Payot,Paris,1972,p.122-142; J.Ehrard,"L'idée de nature en France à l'aube des lumières",Flammarion,Paris,1970,p.243-274.

3) Rousseau,"Confessions",XII,p.465-466.

réussi à prouver que la fonction pédagogique de la nature fut suffisante.

Pas plus que Kant,dont on connaît le mot célèbre:

> "Deux choses remplissent le coeur ("Gemüth") d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes,à mesure que la réflexion s'y attache et s'y applique: le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi"(1).

Le sentiment esthétique et le sentiment éthique y trouvent assurément leur compte, -- ce qui,ici encore,n'est nullement négligeable. Mais Kant aussi,à ses heures,s'est fait théologien(2) et il n'a pas convaincu que le spectacle du "ciel étoilé" ou l'attention accordée à la "loi morale" aient puissamment favorisé sa connaissance de Dieu.

Quant à Camille Flammarion,que j'ai déjà cité(3),il prétend résolument que la nature l'a "entretenu de Dieu avec une éloquence plus intime et plus irrésistible que les livres des hommes"(4). On le croit aisément:la nature est assurément plus éloquente que les livres. Mais quand il est question de la connaissance d'un objet,quel qu'il soit,on est en droit de penser que la vérité passe avant l'éloquence.

Il se pourrait que chacun de ces auteurs, et tant d'autres qui s'y apparentent,ne puissent être négligés,et encore moins méprisés,par la théologie chrétienne. Il se pourrait même que le dédain dont celle-ci a frappé leur "romantisme",réputé puéril ou naïf(5),n'ait guère servi sa cause à elle et l'ait dispensée à trop bon compte d'entendre à son tour la "prédication de la nature". Mais il n'en reste pas moins que la théologie chrétienne est placée en premier lieu à une autre école que celle de la nature. Ce que Rousseau,Kant ou Flammarion ont pu connaître de Dieu et dire de lui ne permet pas de croire que la nature fut,en cette matière, un pédagogue approprié.

-k- Il en va tout autrement d'Augustin.

Au livre X des "Confessions",lui aussi évoque la fonction pédagogique de la nature:

---

1) Kant,"Raison pratique",conclusion,p.173.
2) Je pense principalement à "La religion dans les limites de la simple raison"(1793).
3) Voir ci-dessus,VIII,7,-b-.
4) Flammarion,p.494.
5) Il y a cependant lieu de noter que,lu dans son contexte,le célèbre mot de Kant que j'ai cité n'a rien de romantique. Kant entend plutôt poser la différence infinie entre le spectacle du cosmos qui anéantit l'homme et la considération de la loi morale qui le valorise.

> "Le ciel,la terre et tout ce qu'ils renferment,de toutes parts me disent de vous aimer(1),et ils ne cessent de le dire à tous les hommes,'afin qu'ils soient sans excuse'"(2).

La nature est donc porteuse d'un appel à l'amour de Dieu. Par là, et c'est la première implication que dégage Augustin,elle détourne l'attention d'elle-même pour la tourner vers son Auteur:

> "J'ai interrogé la terre et elle m'a dit: Je ne suis point Dieu. Tout ce qui s'y rencontre m'a fait le même aveu. J'ai interrogé la mer et ses abîmes,les êtres vivants qui s'y meuvent,et ils m'ont répondu: Nous ne sommes par ton Dieu, cherche au-dessus de nous. J'ai interrogé les vents qui soufflent...j'ai interrogé le ciel,le soleil,la lune et les étoiles...Pour les interroger,je n'avais qu'à les contempler, et leur réponse,c'était leur beauté"(3).

La nature renvoie donc à quelqu'un d'autre. Il en va de même de l'homme,considéré dans son corps et son âme. Pourtant ce langage de la nature,répercuté en l'homme par le témoignage de son âme, demeure équivoque:

> "A tous ceux qui ont des sens intacts,cette beauté de l'univers n'apparaît-elle donc pas? Mais pourquoi ne parle-t-elle pas à tous le même langage?..."(4).

Et la réponse:

> "Elles (=les choses créées) ne répondent qu'à ceux qui les interrogent en les jugeant. Elles ne changent pas leur langage,j'entends leur beauté,lorsque l'un se borne à les voir tandis que l'autre les interroge en les voyant...mais,tout en gardant le même aspect à leurs yeux,elles demeurent muettes pour l'un,alors qu'elles parlent à l'autre.Ou plutôt elles parlent à tous,mais ne sont comprises que de ceux qui comparent leur voix du dehors avec la vérité qui est en eux..."(5).

Mais quelle est cette "vérité qui est en eux"? -- Augustin l'a précisée ainsi:

> "Vous aurez plus profondément pitié de celui dont vous avez déjà eu pitié,et vous témoignerez votre miséricorde à celui pour qui vous vous serez montré miséricordieux. Autrement le ciel et la terre ne raconteraient vos louanges qu'à des sourds" (6).

L'écoute et la compréhension du message de la nature n'est donc pas seulement un fait de sensation ou de raison. Certes,c'est bien cela aussi. Mais à la condition,précise Augustin,que l'initiative miséricordieuse de Dieu ait précédé la mise en oeuvre des sens et de la raison. Cela revient à dire que le message de la nature,son "appel", n'est pleinement reçu que dans la foi: il faut que le Créateur dévoile la création pour que celle-ci dévoile à son tour le Créateur.

---

1) Augustin parle à Dieu.
2) Confessions,X,VI,p.207.
3) Ibid.,p.207-208.
4) Ibid.,p.208.
5) Ibid.,p.208.
6) Ibid.,p.207.

-l- La théologie des Réformateurs a été proche de celle d'Augustin. C'est principalement à la voie calviniste que je fais allusion.

Dans la préface de son commentaire de la Genèse, Calvin souligne fortement que la nature créée porte l'empreinte de Dieu et ouvre à sa connaissance:

> "Nous ne connaissons Dieu, qui est invisible, que par ses oeuvres. Le Seigneur, pour nous convier à sa connaissance, nous propose devant les yeux l'ouvrage des cieux et de la terre, et se manifeste en eux... Dieu, qui est autrement invisible, ...s'est comme vêtu de l'image du monde pour se montrer à nous et se faire visible en elle... Bref, que le monde nous soit une école si nous désirons bien connaître Dieu"(1).

Mais tout n'est pas dit par là. Car il reste à savoir si l'homme est capable de saisir cette révélation de Dieu dans la nature. Or Calvin ne laisse aucun doute à ce propos:

> "En constituant le monde comme un miroir dans lequel il faut regarder Dieu, je n'entends pas que nous ayons les yeux assez aigus pour voir ce que l'ouvrage du ciel et de la terre représente, ou que la connaissance qu'on peut en avoir suffise au salut"(2).

> "...nous sommes si lourds, que nous demeurons hébétés pour ne point faire notre profit de ces témoignages si clairs, tellement qu'ils s'évanouissent sans fruit"(3).

S'il y a une "théologie naturelle" chez Calvin, elle demeure négative. Elle ne constitue précisément pas une connaissance suffisante et droite de Dieu. Le Réformateur en vient d'ailleurs à parler du "nouveau remède" destiné à "étayer la rudesse de notre entendement", à savoir l'Ecriture:

> "...tout comme si on baillait des lunettes ou des miroirs à ceux qui ont la vue débile"(4).

Cela revient à dire qu'il faut que Dieu fasse connaître lui-même le message de la nature: il faut que la parole de Dieu dévoile la parole de la nature.

> "D'où s'ensuit ce que dit l'Apôtre, qu'on ne peut entendre que par la foi que les cieux ont été ordonnés par la Parole de Dieu (Héb 11:3)"(5).

-m- Ce mouvement de la pensée de Calvin, nous le retrouvons dans sa "Brève instruction chrétienne"(6). Le

---

1) Calvin, "Genèse", p.18-19. Voir aussi "Institution", I, V, 1 à 10.
2) "Genèse", p.20. Voir "Institution", I, V, 11 à 14.
3) "Institution", I, V, 11.
4) "Genèse", p.20.
5) "Genèse", p.20. Voir "Institution", I, VI.

"Catéchisme" de 1542 inverse les deux pôles: il parle d'abord de la connaissance de Dieu qui repose sur l'oeuvre de Jésus-Christ(1), puis de la connaissance de Dieu par ses oeuvres créées(2). Quant à l'essentiel,la différence entre les deux cheminements n'est pas bien grande. Elle semble pourtant avoir ouvert la porte à de sérieuses divergences dans l'histoire de la théologie réformée. C'est ainsi que Brunner a voulu valoriser la première démarche,la mieux attestée(3),et réhabiliter par elle une certaine "théologie naturelle". A l'inverse,Barth a nettement préféré la démarche du "Catéchisme" de 1542 et ramené toute connaissance de Dieu à la confession de foi christologique fondée sur l'Ecriture(4).

Il me paraît remarquable que le même courant calviniste,à sa source,c'est-à-dire chez Calvin et ses disciples immédiats,ait donné lieu à la double orientation que je viens de signaler. Comme il est remarquable aussi que deux théologiens réformés,soucieux de leurs attaches à cette source,Brunner et Barth, aient pu diverger dans leur appréciation de la "théologie naturelle". Si je vois bien,aucune des deux démarches n'est entièrement satisfaisante,et c'est précisément pour cette raison qu'il faut dire la même chose de deux façons différentes. La première,celle que j'ai résumée et qui consiste à distinguer deux niveaux de la connaissance de Dieu,corrige la seconde en ceci qu'elle permet d'affirmer une connaissance universelle,et donc une responsabilité humaine universelle autant qu'un appel universel. Toute théologie de la nature vise l'universalité: celle de Calvin aussi. Mais elle s'expose au danger de relativiser l'oeuvre du Christ et la foi,comme Barth le reproche à Brunner et comme c'est manifestement le cas dans la théologie catholique classique. Par contre,la deuxième démarche,celle qui englobe toute connaissance de Dieu dans la foi au Christ,bute sur la difficulté de maintenir la volonté universelle de salut,comme Brunner le reproche à Barth. En outre,elle risque de manquer complètement le "témoignage de la nature" dont parle l'Ecriture,ainsi que la théologie chrétienne en a souvent donné l'exemple par son anthropocentrisme exclusif.

C'est pourquoi il est sans doute important de maintenir côte à côte les deux démarches,sans les ramener hâti-

---

1) "Catéchisme",2ème section.
2) Ibid.,4ème section.
3) Celle du commentaire de la Genèse et de l'"Institution". On la retrouve dans la "Confession de La Rochelle" (I/2),dans la "Confession des Pays-Bas" (art. II) et dans la "Confession de foi du chrétien" de T. de Bèze (I/1).
4) Ce qui correspond également au cheminement de la "Confession Helvétique Postérieure",qui ignore même toute connaissance de Dieu par ses oeuvres (chap. I-II et VI-VII). Voir aussi le "Catéchisme de Heidelberg",Q. 26-28.

vement à l'unité,sans englober l'une dans l'autre,mais en permettant à chacune de compléter et,au besoin,de corriger l'autre.

-n- "Regardez les oiseaux du ciel...Observez les lis des champs...",disait Jésus (Mt 6:26,28). Il y a donc quelque chose à <u>voir</u> (ἐμβλέπω) et à observer (καταμανθάνω) dans la nature qui nous entoure. Et quand les hommes ont vu et observé cela,c'est bien une connaissance de Dieu qu'ils acquièrent: les oiseaux et les lis sont les témoins du soin que le Créateur prend de sa création.

Cependant il a fallu que Jésus souligne, non seulement qu'il y avait quelque chose à voir,mais encore <u>ce</u> qui devait être vu. Cela n'allait nullement de soi. Il s'adresse à des hommes qui,si on en juge par leur comportement affairé et soucieux, ne savaient précisément pas voir et observer les signes de Dieu.

C'est qu'il ne suffit pas d'avoir des yeux et des facultés d'observation. Il est au contraire fort possible,et même avéré,que l'on peut <u>voir sans voir</u> et entendre sans entendre,comme Jésus le dit par ailleurs à propos des mystères du Royaume signifiés dans le destin de la semence:

> "Voyant,ils ne voient point (βλέπω),
> Entendant,ils n'entendent point (ἀκούω)
> ni ne comprennent (συνίω)" (Mt 13:13).

La nature comme prédication ou parabole n'est certes pas muette. Elle dit son Auteur,Allié et Sauveur. Mais elle ne le dit qu'à coup de signes ambigus et pour des yeux ou des esprits obscurcis. C'est pourquoi Dieu seul peut révéler ses empreintes dans la nature.

9//- La symbolique de la chute.

-a- Les contradictions de la συνθήκη dont j'ai parlé(1),renvoient donc aux ambiguïtés de la διαθήκη (2). <u>L'Alliance de Dieu avec le monde créé est en effet réelle et voilée</u>.

---

1) Voir ci-dessus,VIII,2,3,4.
2) Voir ci-dessus,VIII,5,6,7,8.

L'homme ne peut y accéder qu'au travers du dévoilement de sens qui s'opère dans la foi.

Nous sommes en présence ici d'une double anomalie. D'une part,la nature comporte deux versants,indissociables: l'ordre et le désordre,la beauté et la laideur,la bonté et la menace, -- ce qui amène la théologie chrétienne à prononcer à son sujet un jugement contrasté. Elle relève de l'oeuvre bonne du Créateur et appelle l'oeuvre restauratrice du Sauveur. D'autre part,le rapport entre la nature et Dieu s'exprime au travers d'antithèses malaisées: elle n'est pas divine,elle n'est pas non plus profane; elle n'est pas réductible à l'unité du principe originaire et opérateur,mais elle n'est pas non plus explicable en termes de polémique ontologique; elle porte l'empreinte de son Auteur et témoigne de lui,mais cette empreinte et ce témoignage ne sont pas de l'ordre de l'évidence sensible ou rationnelle.

Tout se passe donc comme si,à la lecture des écrits bibliques,une ligne de rupture fragmentait la συνθήκη et la διαθήκη. Telle est l'"anomalie",du moins aux yeux du croyant. Que la nature soit duelle,bifide,que son rapport à Dieu le soit également,conduit en effet au rêve de la cohérence et de l'unité. Or celui-ci,dans les écrits bibliques,prend deux formes principales: la nostalgie archéologique et l'espérance eschatologique. En d'autres termes,il suppose que la nature soit perçue dans le cadre herméneutique d'une "chute" et d'un "salut". C'est du premier aspect de ce rêve que je dois m'occuper dans le présent chapitre.

-b- Dieu se manifeste aux hommes par ses oeuvres:

> "Depuis la création du monde,ses perfections invisibles,éternelle puissance et divinité,sont visibles dans ses oeuvres, pour l'intelligence" (Ro 1:20).

Or le visible n'est pas vu! En effet, note l'apôtre,les hommes s'adonnent à l'idolâtrie,c'est-à-dire qu'ils consacrent un visible qui n'est précisément pas ce que le Créateur a voulu manifester:

> "Ils ont troqué la gloire du Dieu incorruptible contre des images représentant l'homme corruptible,des oiseaux,des quadrupèdes,des reptiles" (Ro 1:23).

Non seulement,ils ne voient pas,mais encore ils n'obéissent pas à la volonté divine "inscrite dans leur coeur" (Ro 2:15)(1).

1) Dans ce texte,Paul parle de la volonté de Dieu exprimée par la loi et il note que les non-Juifs la connaissent également puisqu'il leur arrive de l'accomplir "naturellement" (φύσει). Il est permis de parler ici d'une sorte de "loi naturelle",

D'où vient cette situation dénoncée comme hautement anormale,puisqu'elle provoque la colère de Dieu (Ro 1:18)? -- L'apôtre évoque ici <u>le péché</u>: les constats qu'il égrène dans les deux premiers chapitres de la lettre aux Romains aboutissent au diagnostic fondamental du chapitre 3:

> "Il n'y a pas de juste,pas même un seul.
> Il n'y a pas d'homme sensé,pas un qui cherche Dieu.
> Ils sont tous dévoyés,ensemble pervertis,
> Pas un qui fasse le bien,pas même un seul...
> Tous ont péché,sont privés de la gloire de Dieu" (Ro 3:10-12,23)

Ce péché universel,qui fausse les rapports entre l'homme et Dieu,et ne permet plus au premier de comprendre la manifestation naturelle du second,il a une racine archéologique: la faute d'Adam. Paul renvoie donc au récit de Genèse 3 pour rendre compte de l'universalité et de la radicalité de l'anomalie (Ro 5:12-21).

Ce renvoi à la désobéissance d'Adam ne concerne d'ailleurs pas seulement le péché de l'homme,et donc son aveuglement à l'égard du "visible",mais aussi la souffrance de la création elle-même(1). Dans le chapitre 8 de la même lettre,Paul précise:

> "La création...(a été) livrée au pouvoir du néant,-- non de son propre gré,mais par celui qui l'y a soumise -- ..."(Ro 8:20).

Qui est celui qui l'y a soumise? Les commentateurs hésitent entre trois réponses: Adam,le Diable ou Dieu(2). La préposition διὰ suivie

---

au sens d'une loi divine inscrite dans la nature humaine. Mais il ne l'est pas de penser que les non-Juifs trouveraient là une voie de salut,comme le soutient Daniélou (p.24-25). Le mouvement de la pensée de Paul consiste précisément à montrer que les païens ne peuvent s'excuser par l'absence de loi,pas plus que les Juifs ne peuvent s'enorgueillir de la loi mosaïque. Voir Kümmel,p.181; Leenhardt,"L'Epître de saint Paul aux Romains",Delachaux et Niestlé,Neuchâtel et Paris,1957,p.47-48; Käsemann,"Commentary on Romans",trad. de l'allemand par G.W.Bromiley,SCM,London, 1980,p.62-66.

1) Voir Girard,p.107-108. Je ne comprends pas que G.Siegwalt ("Nature",p.88-89) puisse écrire:"La rupture ne concerne donc pas la nature,elle est le fait de l'histoire dans son exercice. Aussi est-il inadéquat de parler...de la corruption de la nature"(p.88). Non seulement cette thèse me semble avoir contre elle d'importantes attestations bibliques que je vais évoquer,mais elle aboutit à nouveau à opérer un clivage résolu entre l'homme et la nature,dans la ligne,par exemple,de Kant et de Hegel. Peut-être Siegwalt veut-il simplement exprimer que la chute,<u>en tant que faute</u>,c'est-à-dire acte de liberté,n'est pas le fait de la nature. Certes! Mais il n'en demeure pas moins que la rupture provoquée par l'homme ne concerne pas l'homme seulement: son lien avec la nature comporte que sa rupture à lui se répercute dans l'ensemble de son univers. C'est d'ailleurs pour cette raison que sa rédemption à lui concerne également l'ensemble de son univers. Dans "La loi, chemin du salut" (Delachaux et Niestlé,Neuchâtel et Paris 1971),Siegwalt semble avoir modifié sa position sur ce point: il souligne que la nature elle-même,et sa relation avec l'homme,se trouvent altérées par la rupture :voir p.193-194.

2) On ne peut mentionner que pour mémoire l'interprétation surprenante de Karl Barth: "Sans aucun doute possible,Paul,ici également,pense à Jésus-Christ" ("Petit Commentaire de l'Epître aux Romains",trad. de l'allemand par H.Parlier-Joseph,Labor et Fides,Genève,1956,p.95. Dans son gros commentaire,Barth désignait Dieu ("Romains",p.297).

de l'accusatif dans l'expression διὰ τὸν ὑποτάξαντα a un sens péjoratif: "à cause de"," par la faute de ". On interpréterait alors: par la faute d'Adam(1). Mais cette lecture reste douteuse et la majorité des commentateurs pense plutôt à Dieu lui-même(2). De toute façon,si c'est bien de Dieu qu'il s'agit,l'allusion au récit de Genèse 3 subsiste: le verdict de Dieu atteignant la création est le châtiment de la faute de l'homme(3).

> "Référence est faite à Dieu qui,lors de la chute,prononça la sentence:'Maudit est le sol à cause de toi' (Ge 3:17)"(4).

> "La désobéissance de l'homme met en branle des lois,qui accomplissent la volonté de Dieu et sanctionnent la faute. Le déroulement des conséquences de la rébellion humaine est inexorable. Οὐχ ἑκοῦσα =non de son propre gré,évoque cette nécessité qui fait porter au péché des fruits amers"(5).

-c- Le récit de Genèse 3 contient en effet plusieurs allusions à la nature et aux conséquences néfastes de la faute dont elle porte la marque.

C'est d'abord la honte de la nudité (v.7,10-11) qui comporte la distance entre l'être humain et sa corporalité,l'anomalie "d'une rupture qui se produit déjà à la racine de notre nature physique"(6). La nature cesse d'être "naturelle": elle se couvre de l'artifice vestimentaire qui la protège,l'embellit mais aussi la cache et la répudie. De plus,cette honte instaure une barrière sexuelle: la relation immédiate et exaltante entre les partenaires con-corporels de Genèse 2 est brisée. La sexualité constitutive de la naturalité humaine devient problématique,ce que la suite va renforcer.

C'est aussi l'existence,dans la nature, d'animaux inquiétants,disgrâcieux et redoutables (v.14-15)(7). Parmi

1) Avec plusieurs Pères et quelques modernes,tels Zahn et Jülicher. Voir Lagrange, "Saint Paul. Epître aux Romains",Gabalda et Cie,Paris 1950,p.207-208; L.Bonnet, "Epîtres de saint Paul. Romains",Bridel et Cie,Lausanne,1912,p.129. La référence au Diable n'a connu que peu de partisans. C'est pourtant l'opinion que Godet juge la plus vraisemblable dans son "Commentaire sur l'Epître aux Romains",Labor et Fides,Genève,1968 (3ème éd.),Tome II,p.186.
2) Voir détails in Lagrange,op. cit.,p.207-208 et Leenhardt,op. cit.,p.125-126. Dans le même sens: P.Althaus,"Des Brief an die Römer",Vanderhoeck et Ruprecht,Göttingen 1978 (13 ème éd.),p.93 et E.Käsemann,op. cit.,p.235. Voir la traduction de la TOB:"par l'autorité de Celui..."
3) Voir G.W.H.Lampe,"La doctrine néo-testamentaire de la Création",in V.C. N°73,1965, p.24-25.
4) Hunter,"Romans",SCM,London,1955,p.82.
5) Leenhardt,op. cit.,p.126.
6) Von Rad,"Genèse",p.88.
7) Quant à l'interprétation générale des trois punitions,on peut sans doute suivre von Rad:"Ces condamnations sont à prendre étiologiquement; le narrateur rend compte d'énigmes et de misères troublantes en répondant à des questions vitales élé-

les animaux que l'homme a nommés et d'entre lesquels il était au moins envisageable de trouver une "aide" (Ge 2:18-20),il en est qui sont maintenant ses ennemis avérés.

C'est encore l'anomalie des souffrances liées à la grossesse et à l'accouchement. La marque de la faute s'inscrit dans le processus vital: la reproduction naturelle est alourdie et faussée par la douleur (v.16a).

Le rapport intersexuel l'est aussi (v.16b). Une cassure s'instaure entre l'homme et la femme,en sorte que le désir de l'un rencontre la domination de l'autre. La réponse de l'homme n'est plus accordée à l'attente de la femme.

La nature ne sera plus mère nourricière et luxuriante,comme en Eden (2:9). Elle produira des plantes parasites et agressives (v.18) qui attestent le désaccord entre la nature et la culture. En outre,la production de la terre sera indigente, en sorte que le rapport de l'homme avec elle prendra l'allure d'une peine et d'un combat.

Enfin,la mort,comme retour à la poussière du sol (v.19),signifie la meurtrissure ultime. La mort,dans Genèse 2 et 3,n'est pas considérée comme un phénomène naturel,mais bien comme un phénomène contre nature. Dans l'harmonie d'Eden,l'arbre magique permettait de "vivre toujours" (v.22). Mais cette harmonie est dissoute et la mort devient dès lors ce "naturel-contre-nature" qui est conséquence de la faute.

-d- On doit remarquer que le récit de Genèse 3 ne se termine nullement avec le dernier verset de ce chapitre. Le rédacteur de la Genèse le poursuit au contraire jusqu'au chapitre 11 inclusivement,en une sorte de cascade de conséquences de plus en plus funestes,auxquelles s'entrelacent les signes d'un "ordre de grâce" établi par Dieu(1). Ces chapitres 4 à 11 font encore de fréquentes allusions à la nature et aux relations problématiques de l'homme avec elle. Je me borne à y relever brièvement les sept éléments suivants:

1°) En premier lieu,la prolifération de la violence,qui apparaît dès le meurtre de Caïn et le chant vengeur de Lamek (chap.4): cela signifie qu'entre l'homme et l'homme,congénères,la rupture va en s'accoissant.

2°) L'hostilité du sol,sa résistance au labeur humain,prennent des allures plus graves dans le récit du châtiment de Caïn: la force du sol,c'est-à-dire sa fécondité,fera totalement défaut(4:12).

3°) Le désordre ne concerne pas seulement les habitants de la terre,mais aussi les êtres divins: c'est le cosmos entier qui est atteint (6:1-4).

4°) Le déluge (chap.6 à 9) atteste la menace que la nature fait

---

mentaires,et c'est là le but et le sommet vers lesquels le récit s'orientait dès le début" ("Genèse",p.89).

1) Voir von Rad,"Théologie",I,p.138-144,146.

peser sur l'homme par suite de la faute sans cesse amplifiée de celui-ci. Désormais la nature apparaît comme une force hostile que l'homme a tout lieu de redouter.

5°) L'Alliance noachique reprend plusieurs traits de l'ordre créateur de Genèse 1:28-29,mais sur un arrière-plan de violence et d'hostilité. L'homme sera redouté par les animaux. Il tuera pour se nourrir (9:2-3).

6°) Même les dons de la nature comportent quelque maléfice: la vigne du "premier agriculteur" devient source d'ivresse et de faute morale (9:18-23). C'est à cet épisode que le narrateur fait remonter la cassure de l'humanité en peuples dont les rapports sont tendus (9:24-27).

7°) Enfin,cette cassure s'agrandit quand les congénères ne peuvent plus se comprendre. L'épisode de la Tour de Babel achève ainsi la cascade des effondrements: l'humanité elle-même a explosé; les hommes -- les fils du seul Adam,comme le rappellent les généalogies!-- ne peuvent plus s'entendre. La nature en tant que nature humaine est fractionnée à l'infini.

-e- Le récit du chapitre 3 a été compris par le narrateur de la Genèse comme l'inauguration d'une cassure,qui va aller en s'agrandissant,entre l'homme et l'homme,entre l'homme et la nature. La théologie chrétienne est restée fidèle -- parfois même naïvement!-- à cette interprétation. Elle a vu dans Genèse 3 l'événement qui divise en deux l'histoire du monde naturel et humain. Elle a pris soin de noter que ce que l'on peut dire à leur sujet est profondément différent selon que l'on considère la situation d'avant Genèse 3 ou celle qui lui a fait suite.

A propos du travail de la terre,Augustin note le clivage:

> "De même que la terre était docile à son travail (=du premier homme),pareillement lui aussi devait l'être au précepte de son Seigneur,afin de rendre au précepte reçu le fruit de l'obéissance,non les épines de la désobéissance. Enfin,parce qu'il n'a pas voulu,en se soumettant,garder en soi-même cette ressemblance avec le paradis par lui cultivé,il a vu,en guise de châtiment, le sol lui devenir semblable. La terre,lui est-il dit,fera germer pour toi épines et ronces"(1).

Et de même Calvin:

> "La terre ne sera pas telle qu'elle a été auparavant...Ainsi sachons que toutes les choses vicieuses qui naissent de la terre n'en sont point les fruits naïfs mais des corruptions qui procèdent du péché"(2).

Calvin encore,à propos de ce qu'il nomme plaisamment "les dégoûtements,les défaillances,les lassitudes et autres fâcheries sans nombre" des femmes enceintes,écrit:

> "Il est bien à croire que la femme eût enfanté sans douleur ou

---

1) Augustin,"Genèse",X,20 (p.41-43).
2) Calvin,"Genèse",p.84. Voir aussi Luther,"Genèse",p.73-74 et la pensée de Paracelse,in Koyré,"Mystiques",p.106-107.

à tout le moins sans avoir de si âpres tourments,si elle fût demeurée en sa première condition; mais sa révolte et sa rébellion contre Dieu l'ont assujettie à de telles incommodités"(1).

La théologie chrétienne n'a d'ailleurs pas hésité à développer une "science" de l'homme prélapsaire. Témoin Thomas d'Aquin,lorsque,ingénument,il pose des questions telles que:

-L'homme en état d'innocence devait-il régner sur les animaux? (2).

-L'homme,dans l'état d'innocence,avait-il besoin de nourriture? (3).

-La génération aurait-elle eu lieu dans l'état d'innocence? (4).

-La génération aurait-elle eu lieu par l'union des sexes?(5).

-Dans l'état primitif,les enfants à peine nés auraient-ils eu le parfait usage de leurs membres? (6).

-Seraient-ils nés des femmes dans l'état primitif? (7).

-f- En valorisant la symbolique de la chute,la théologie chrétienne a certainement fait preuve de naïveté et même,dans bien des cas,de curiosité indiscrète. On n'a d'ailleurs pas manqué d'ironiser à ce propos(8).

L'auteur-rédacteur de Genèse 3 n'en connaissait sans doute ni plus ni moins que nous. Et son propos n'était pas de relater un fait d'histoire fort ancienne,mais plutôt de rendre compte d'une situation parfaitement observable,à savoir les désillusions de la réalité. Dans un monde dont Dieu était l'Auteur,de telles désillusions supposaient une cassure. Notre auteur-rédacteur expose,à l'aide d'éléments de diverses provenances(9),que l'homme accessible à l'observation ne correspond plus à l'homme créé et voulu par Dieu,qu'une déviation s'est produite. Et il en dit autant de la nature. Ce n'est pas la connaissance de l'histoire ancienne qui l'incite à exposer cela. C'est la foi au Dieu créateur et la connaissance de l'homme: le Dieu qu'il confesse et l'homme qu'il rencontre,ou la nature qu'il expérimente,ne peuvent s'harmoni-

---

1) Calvin,"Genèse",p.83.
2) Thomas d'Aquin,"Somme",Ia,q.XCVI,art.1.
3) Ibid.,q.XCVII,art. 3.
4) Ibid.,q.XCVIII,art.1.
5) Ibid.,art.2.
6) Ibid.,q.XCIX,art. 1.
7) Ibid.,art.2.
8) Par exemple,voir l'art. "Adam" du "Dictionnaire philosophique" de Voltaire (1764ss)
9) Voir Rogerson,p.26-30.

ser. Il y a désaccord,rupture. L'homme et la nature portent les stigmates d'une meurtrissure qui ne peut remonter à l'oeuvre créatrice. La désunion entre l'homme et Dieu,et entre l'homme et son οἶκος,est ici le témoin d'une perte de sens,d'une "chute". L'important n'est pas de savoir ce qui s'est produit,ni où,ni quand,ni comment,mais de dire que les désillusions constatables et constatées ne procèdent pas d'un "défaut de fabrication",-- que Dieu donc n'en est pas la source. L'important est de dire que la réalité est une réalité faussée,qu'il n'y a pas lieu,par conséquent,d'en prendre son parti. La nostalgie archéologique ouvre en creux l'espérance eschatologique et prescrit l'exigence éthique.

-g- "L'histoire des origines doit être entendue comme l'un des éléments primordiaux d'une étiologie théologique d'Israël"(1).

Cette estimation de G. von Rad s'accorde avec la date probable des traditions qui composent cette histoire des origines et leur assemblage en un récit suivi. J'ai déjà noté à ce propos que les récits de création sont une extension universelle de la foi et de l'expérience d'Israël. Cela vaut sans doute pour l'ensemble de Genèse 1 à 11.

Mais,si l'opinion de von Rad est fondée,elle revêt deux significations corrélatives. La première: c'est le vécu problématique d'Israël,marqué à la fois par la promesse et par la faute,qui se lit en filigrane dans l'histoire biblique des origines. Ce qui advient à Israël a portée universelle,vaut pour tous les peuples et tous les hommes: précédés par la grâce du Créateur,ils se révèlent indignes de celle-ci et expérimentent sans cesse les multiples menaces qu'entraînent leurs fautes.

La seconde signification: c'est un schéma historique qui se trouve à la base de Genèse 1 à 11,un schéma qui comporte explicitement deux "temps": une inauguration et une longue suite de ruptures. La symbolique de la chute ne peut renoncer à ce schéma sous peine de perdre son sens fondamental. Cette symbolique comporte en effet la distinction entre un πρῶτον et un δεύτερον:elle est constitutive de la symbolique de la chute au même titre que l'histoire troublée d'Israël fait suite à son élection et à sa libération.

Il est vrai que la symbolique πρῶτον - δεύτερον rapportée au début de la Genèse n'est pas primordialement

---

1) Von Rad,"Théologie",I,p.147.

d'ordre historique: elle est d'ordre théologique(1). Mais elle inscrit le théologique dans la perception historique,elle épouse la temporalité successive. Il importe,je crois,de maintenir avec soin cette symbolique de la succession si l'on veut garder la signification théologique dont elle est porteuse(2). Quelle est cette signification? -- Si je vois bien,elle s'articule autour de six axes fondamentaux.

1°) Que le δεύτερον soit vraiment un "second temps" et ne puisse être confondu avec le premier signifie déjà que la création ne peut être confondue avec la chute,ou,pour l'exprimer plus généralement: que l'expérience présente de la διαθήκη et de la συνθήκη reflète une cassure,une anomalie et,en même temps,témoigne d'une antériorité occultée. Claude Tresmontant a souligné à ce propos l'écart entre la conception hellénique et la conception hébraïque du monde(3): ce n'est pas le monde qui est mauvais,pour Israël. Ceci doit être rappelé contre les expressions telles que celle de B.H. Lévy,"le mal,en retour,est l'autre nom du monde"(4),ou même contre la très ambiguë formulation de P.Tillich qui décrit la chute comme "un passage de l'essence à l'existence"(5).

2°) Que le δεύτερον ne soit pas le πρῶτον signifie qu'il n'est pas,tel quel,norme du bien et du bon. Dans la phrase que je viens de citer,B.H.Lévy équivaut origine et chute. Il en déduit une éthique de la résistance. Mais il serait tout aussi plausible,et même davantage,d'en déduire ce que précisément il combat,à savoir le sadisme:

> "Tu me parles toujours de providence,et qui te prouve qu'elle aime l'ordre et par conséquent la vertu? ne te donne-t-elle pas sans cesse des exemples de ses injustices et de ses irrégularités? Est-ce en envoyant aux hommes la guerre,la peste et la famine,est-ce en ayant formé un univers vicieux dans toutes ses parties,qu'elle manifeste à tes yeux son amour extrême de la vertu? et pourquoi veux-tu que les individus vicieux lui déplaisent,puisqu'elle n'agit elle-même que par des vices,que tout est vice et corruption,que tout est crime et désordre dans sa volonté et dans ses oeuvres? Et de qui tenons-nous d'ailleurs ces mouvements qui nous entraînent au mal?... Si donc les vices lui servent,pourquoi voudrions-nous nous y

(1) Le πρῶτον peut être entendu dans un sens philosophique également,à la manière de Jaspers (p.198-200): l'origine,c'est-à-dire la racine existentielle ultime,le point matriciel de notre être et de notre mystère. Chez Jaspers,la notion d'origine n'est pas chronologique,mais plutôt éristique: elle permet d'accéder à soi et à la transcendance.
(2) A propos du récit de la chute,Goldstain écrit:"Ce qui demeure hors de conteste et constitue le message majeur de ce chapitre 3,c'est qu'un état moins bon,mêlé de bien et de mal,a succédé à un état très bon instauré par la création"(p.138).
(3) Tresmontant,"Essai",p.21-24.
(4) Lévy,"Testament",p.238 (voir p. 235ss).
(5) Tillich,"Syst. Theology",II,p.29-44.

opposer?" (1).

C'est justement la distinction entre le πρῶτον et le δεύτερον qui peut fonder une éthique du non-consentement et de la résistance, en tant qu'elle comporte le renvoi à une antériorité fondatrice porteuse d'une charge contestataire à l'égard de l'état de fait. Ceci est inclus dans la critique que Jésus porte contre la loi mosaïque du divorce: il se réclame d'un πρῶτον qui en conteste le "réalisme" (Mc 10:1-12).

3°) Que le δεύτερον ne soit pas le πρῶτον implique encore qu'il reste possible de dire "oui" au monde de la nature et de l'homme, en dépit des désillusions dont il est porteur. C'est dans ce sens que j'ai parlé précédemment de la "valorisation du sensible" en Israël(2). Une éthique de l'évasion ou de la patiente ataraxie n'est pas ici de mise. Car il reste que le טוֹב du Créateur est plus fondamental que nos motifs de pessimisme(3). Ou, pour le dire autrement: en dépit de la réalité décevante ou angoissante du monde et de l'homme, il reste possible de dire "oui" au monde et à l'homme en raison du projet créateur qui les inaugure, les accompagne et les finalise. La foi saisit ici le "commencement" qui ne cesse pas de recommencer (4).

4°) Précisément parce que le δεύτερον est réellement un δεύτερον, il ne peut être surestimé. Il reste précédé et dominé par le πρῶτον sans lequel il n'existerait tout simplement pas. Il n'est que le δεύτερον d'un πρῶτον et nullement une réalité qui pourrait être mise sur le même pied, une sorte de second πρῶτον, comme dans le dualisme(5). Il est "encadré" et limité, relatif, consécutif. C'est ce qui permet à la confession christologique d'être finalement optimiste à propos du monde naturel et de l'homme. Certes, les motifs de pessimisme ne lui manquent pas. Peut-être sont-ils même plus radicaux pour elle que pour toute autre "confession", en ce sens au moins qu'elle ne nourrit aucune illusion quant au pouvoir d'amélioration du δεύτερον. Mais c'est précisément ce pessimisme radical qui permet l'optimisme: parce qu'il n'est que δεύτερον, le monde faussé peut espérer dans son πρῶτον, comme le dit Paul en Romains 8.

5°) Que le δεύτερον soit vraiment un "ensuite" signifie encore qu'il n'est pas final. Il n'est ni πρῶτον ni ἔσχατον(6). La dis-

---

) Sade, "Les infortunes de la vertu"(1787), Garnier-Flammarion, Paris, 1969, p.163-164. Sur le naturalisme de Sade, voir C.Rosset, p.304-307.

) Voir ci-dessus, VII, 3.

) Voir Brunner au sujet du dualisme gnostique, "Dogmatique", II, p.117-118.

) Voir Eisenberg et Abécassis, p.23-28.

) Voir ci-dessus, VIII, 7, -c-.

) K.Barth: "La 'vanité' de ce qui a été créé n'est pas le fait de sa volonté propre; elle n'est pas une donnée de premier ordre; qu'elle soit à présent négligée par les optimistes ou découverte et aussitôt interprétée défavorablement par les pessimistes, elle n'est pas une chose véritablement dernière" ("Romains", p.297).

tinction entre πρῶτον et δεύτερον comporte ce que l'on peut appeler un "creux eschatologique",alors que leur coïncidence,telle qu'elle existait souvent dans la philosophie grecque,ne s'ouvrait sur aucune nouveauté radicale. C'est parce que le δεύτερον n'est que ce qu'il indique,que la victoire du πρῶτον sur lui peut être à la fois attendue et anticipée(1). Eliade a remarqué à ce propos que les mythes d'origine étaient dynamiques: ils ouvrent la perspective d'un renouveau et invitent à y travailler:

> "Ce mythe sert de modèle pour toute sorte de création; aussi bien la procréation d'un enfant que le rétablissement d'une situation militaire compromise ou d'un équilibre psychique menacé par la mélancolie et le désespoir...Autrement dit,la cosmogonie constitue le modèle exemplaire de toute situation créatrice"(2).

6°) Enfin,le creux eschatologique qui se dessine entre le πρῶτον et le δεύτερον constitue également l'ouverture sotériologique de la réalité. En langage biblique,la création en tant que πρῶτον accompagne la chute en tant que δεύτερον. Le monde naturel et humain de la cassure n'est pas abandonné à lui-même. Le Créateur reste l'Allié de ce monde chuté et il y oeuvre comme Sauveur. La création est sans cesse le πρῶτον du δεύτερον:elle y inscrit les germes et les amorces de la recréation. C'est pour cette raison que l'oeuvre salvifique de Yahvé apparaît,dans le II Esaïe,comme une sorte de création nouvelle et que l'oeuvre salvifique du Christ est désignée par l'expression καινὴ κτίσις (II Cor 5:17)(3).

10//- Une compréhension eschatologique de la nature.

La symbolique de la chute fait donc référence à un projet inaugural que l'observation et l'expérience ne permettent plus de connaître qu'"en pointillé",mais que la foi postule. C'est en ce sens que j'ai parlé de "nostalgie archéologique". En même temps,et en raison précisément du projet inaugural,la symbolique de la chute est tournée vers son propre dépassement: elle compor-

1) Voir Emmanuel,§ 94.
2) M.Eliade,"Aspects du mythe",Gallimard,coll. "Idées",Paris,1966,p.45.
3) A propos du II Esaïe,voir Auzou,p.100-107 et à propos de la création nouvelle chez Paul,voir l'étude détaillée de B.Rey.

te,en creux,l'espérance eschatologique.

-a- La situation présente de la nature n'est ni première,ni dernière: c'est ce que nous venons de voir. La symbolique chronologique "premier-second-dernier" amène la théologie chrétienne à parler,elle aussi,d'une "histoire de la nature":c'est ce que nous aurons à considérer dans ce paragraphe.

Dans le développement que Paul consacre à la création,en Romains 8,il évoque l'état eschatologique de la nature. Il parle de son "attente impatiente" (v.19),de son "espérance" (v.20),de sa "libération"(v.21),de sa "liberté" et de sa "gloire" (v.21). Il représente son destin à l'aide de l'image des "douleurs de l'enfantement" (v.22). Par là,Paul associe la nature au destin des "enfants de Dieu" (v.21): "Elle n'est pas la seule, nous aussi..."(v.23).

C'est précisément parce qu'elle est κτίσις que la nature n'est pas condamnée à la situation de "gémissement" et de "douleur" qui la caractérise dans sa situation "seconde". Parce qu'elle est κτίσις ,elle a une ἐλπίς ,-- cette ἐλπίς qui caractérise les "enfants de Dieu" (v.23-25). Autrement exprimé: l'avenir eschatologique des croyants concerne également la création toute entière(πᾶσα ἡ κτίσις).

-b- En affirmant ceci,sur la base de l'oeuvre christologique de libération,Paul reprend une conviction qui est attestée dans la littérature prophétique et dans d'autres écrits du Nouveau Testament.

L'oracle d'Esaïe 11 est sans doute le texte le plus frappant dans cette ligne. L'annonce du roi messanique est assortie du renouvellement de la création entière: la souffrance de la création,la violence qui caractérise la nature et la société,disparaîtront:

> "Le loup habitera avec l'agneau,
> Le léopard se couchera près du chevreau,
> le veau et le lionceau seront nourris ensemble...
> Le lion comme le boeuf mangera du fourrage.
> Le nourrisson s'amusera sur le nid du cobra,
> Sur le trou de la vipère,le jeune enfant étendra la main"
> (v.6-8).

C'est à bon droit que les traducteurs de la TOB intitulent cet oracle "Le paradis retrouvé". En effet, selon les chapitres 1 et 2 de la Genèse,l'homme et l'animal vivent en paix,les uns et les autres se nourrissant de verdure. On doit sans doute penser que le prophète se réfère aux traditions qui ont

donné le jour aux récits des deux premiers chapitres de la Genèse(1). C'est à partir de Genèse 3 qu'est évoquée une rupture entre l'homme et l'animal,à propos du serpent (3:15). Et c'est après le déluge qu'une hostilité meurtrière s'étend à l'ensemble des relations entre homme et animal(2). Ce que le prophète annonce,c'est précisément la fin de cet état conflictuel,la restauration eschatologique de l'état originel(3).

La même veine existe chez le prophète Osée. Parlant de la restauration future d'Israël,le prophète l'étend également à l'ensemble des êtres vivants:

> "Je conclurai pour eux (=Israël) en ce jour-là une alliance (בְּרִית)avec les bêtes des champs,les oiseaux du ciel,les reptiles du sol..."(2:20).

Ce que vise Osée,c'est la sécurité du peuple: ses ennemis naturels seront pacifiés,il n'aura donc plus à les craindre. L'oracle d'Esaïe 11 dit pourtant davantage: ce n'est pas seulement du comportement des animaux à l'égard de l'homme qu'il y est question,mais aussi du comportement des animaux entre eux,c'est-à-dire de l'état de guerre dans la nature elle-même. L'oracle d'Esaïe 11 va donc au-delà de la simple annonce d'une nature favorable à l'homme. Il est significatif qu'il ne parle pas de la disparition des animaux dangereux(4), mais bien de leur pacification. On retrouvera le même accent en Esaïe 65:25,au terme d'un long oracle dont le thème principal est la restauration eschatologique d'Israël:

> "Le loup et l'agneau brouteront ensemble,le lion comme le boeuf mangera du fourrage; quant au serpent,la poussière sera sa nourriture..."

S'il en est ainsi,c'est parce que la promesse est faite:

> "Je vais créer des cieux nouveaux et une terre nouvelle..." (65:17)(5).

C'est donc l'annonce de la création nouvelle,caractéristique du II Esaïe,que reprend ici,en l'élargissant au cosmos,le III Esaïe(6).

Le Nouveau Testament a répercuté cette promesse. Ainsi II Pierre 3:13:

> "Nous attendons,selon sa promesse,des cieux nouveaux et une terre nouvelle où la justice habite".

Et l'Apocalypse johannique (21:1):

---

(1) Voir O.Kaiser,"Isaiah 1-12",trad. de l'allemand par R.A.Wilson,SCM,London,1972, p.160-161.
(2) Voir aussi Amos 5:19 et Osée 13:7-8.
(3) Voir ci-dessous,VIII,11,-i- à -n-.
(4) Comme c'est le cas en Lév 26:6, Es 35:9 et Ez 34:25.
(5) Voir aussi Es 66:22.
(6) Voir C.Westermann,"Isaiah 40-66",trad. de l'allemand par D.M.G.Stalker,SCM,London, 1969,p.408.

"Je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle,car le premier ciel et la première terre ont disparu,et la mer n'est plus..."

L'image se fait plus précise:

"La mort ne sera plus. Il n'y aura plus ni deuil,ni cri,ni souffrance,car le monde ancien a disparu..."(21:4).

"Au milieu de la place de la cité et des deux bras du fleuve est un arbre de vie produisant douze récoltes. Chaque mois, il donne son fruit,et son feuillage sert à la guérison des nations"(22:2).

"Il n'y aura plus de nuit..."(22:5).

La mention de l'arbre de vie,qui fait référence au récit du jardin d'Eden et de la faute,indique le renversement de situation qui est annoncé: le monde faussé et souffrant, la création meurtrie,sont renouvelés. C'est la résurrection eschatologique de la nature.

Dans la <u>première lettre aux Corinthiens</u>, la fin de la mort est également annoncée (15:25-26,54-55). L'état "dernier" du monde est alors décrit comme une présence de Dieu à tous les êtres:

"Dieu sera tout en tous" (v.28).

Les accents polémiques de ce texte -- "Il détruira toute domination, toute autorité,toute puissance,car il faut qu'il règne..."(v.24-25) -- annoncent la fin de cette situation du monde créé que j'ai qualifiée de "seconde" et l'apparition de la création nouvelle.

-c- Des textes tels que ceux que je viens de citer appellent <u>deux remarques</u>. En premier lieu,il convient de redire qu'il ne s'agit <u>pas de "descriptions" mais bien plutôt d'images qui véhiculent l'espérance</u>(1). C'est pourquoi on aurait tort de vouloir les harmoniser. Ainsi,par exemple,certains d'entre ces textes évoquent une destruction des puissances maléfiques,terrestres ou célestes(2),tandis que d'autres parlent plutôt de leur pacification. On ne peut fonder sur de telles images un "inventaire" du monde à venir(3).

En outre,il est bien évident que ces images,si on les interprétait à la manière de descriptions,seraient proprement <u>incompréhensibles et inassimilables pour l'homme moderne</u>(4), et sans doute déjà pour l'homme ancien! Ces images se caractérisent par l'inversion de l'état présent de la nature et des rapports que

---

1) Voir ci-dessus,V,9,-b-,3°.
2) Voir Scheffczyk,p.23.
3) Sur le symbolisme eschatologique en général ,voir Siegwalt,"Nature",p.188-189.
4) Voir O.Kaiser,op. cit.,p.161-162.

l'homme entretient avec elle. Elle sont donc la projection à rebours des anomalies du monde,-- comme l'était déjà la description de l'état prélapsaire du début de la Genèse.

Pourtant,en tant qu'elles sont tournées vers le futur ultime,on peut penser que ces images comportent davantage qu'une "inversion rêvée": le discernement de certains signes anticipatifs. Il existe,dans la nature présente,des îlots de paix qui,pour limités et occasionnels qu'ils soient,n'en sont pas moins susceptibles d'éveiller l'espérance(1). De toute façon,c'est bien le salut cosmique que dessine cette imagerie.

Le texte de Romains 8,plus sobre,en indique le sens et la portée. Sans doute n'est-il pas illégitime que l'espérance chrétienne relative à la nature s'exprime à l'aide des images que nous avons rencontrées ou d'autres analogues. Mais il faut bien voir que l'espérance est plus que les images qui la véhiculent: elle est attente du Dieu créateur et recréateur du monde. Cette espérance va au-delà de la "vision",-- même de la vision imagée que nous avons rencontrée.

-d- Les remarques qui précèdent valent également pour les textes qui évoquent <u>la louange cosmique du Créateur</u>. C'est le cas du <u>Psaume 148</u>,qui convoque toutes les créatures, célestes et terrestres,à cette louange(2):

> "Louez le Seigneur,soleil et lune;
> louez-le,vous toutes les étoiles brillantes...
> et vous les eaux qui êtes par-dessus les cieux...
> dragons,et vous les abîmes,
> feu et grêle,neige et brouillard,
> vent de tempête...
> arbres fruitiers et tous les cèdres,
> bêtes sauvages et tout le bétail,
> reptiles et oiseaux..." (v.3,7-10)(3).

On s'est parfois demandé si la louange à laquelle il est fait allusion ici est actuelle ou eschatologique(4). Où voyons-nous que la nature loue le Créateur? -- Certes,nous pouvons penser à la "louange muette" des fleurs,des papillons,des couchers de soleil et des voûtes étoilées. Ne constituent-ils pas des témoignages éclatants de la bonté,de l'ordre,de la beauté du Créateur,-- de sa "gloire"? Mais le Psalmiste a bien soin d'inclure dans la louange la nature la plus menaçante et,à estimation humaine,la plus malfaisante: les eaux,les dragons,les abîmes,le feu,la grêle,la neige,le brouillard et le vent (v.4,7,8). Cette nature,témoin du désordre,cette nature du δεύτερον,peut-elle,elle aussi,louer le Créateur? Pour notre Psalmiste,cela ne fait aucun doute. Et Barth,citant Jean 1, Colossiens 1 et Hébreux 1,n'hésite pas à le suivre:

---

1) Voir Moltmann,"The Future",p.124-125.
2) Voir,dans la même veine,le cantique des trois jeunes gens dans la fournaise,en Daniel 3:57-90.
3) Girard a accordé une grande attention à ce texte: voir p.15-17,140-145,164-165.
4) Voir Maillot et Lelièvre,III,p.260.

> "Il nous est donc permis et commandé d'affirmer que toute créature possède avec l'homme le même vis-à-vis divin,et qu'ainsi elle se trouve placée sous la même détermination ontologique que lui"(1).

Mais il ajoute aussitôt:

> "Nous ne savons pas ce que cela signifie pour elles..."(2).

> "Nous ne voyons pas ce qui se passe entre Dieu et les autres créatures. Nous ignorons ce qui caractérise leurs relations. Nous ne savons pas ce que la grâce et la reconnaissance peuvent signifier dans cet autre domaine"(3).

Le Psalmiste évoque ici ce que nul homme ne peut voir,ni même comprendre. Désigne-t-il seulement l'état pacifié du monde lors du "rétablissement"? Voit-il le monde dans la lumière d'Esaïe 11 ou de Romains 8? -- Sans doute. Mais il y a plus. La fin du Psaume (v.11-14) convoque les hommes à la louange,ce qui ne peut s'entendre dans un sens purement eschatologique. C'est bien aussi à une louange présente que le Psalmiste appelle la nature. Il n'attend pas seulement que cette louange ait lieu à la fin des temps. C'est que la nature souffrante,violente,polémique,la nature du "creux eschatologique",est déjà la nature soumise à son Seigneur. Dans le "pas encore" de Romains 8,il y a le "déjà" du Psaume 148,c'est-à-dire le "déjà" de la κτίσις . C'est pourquoi la nature actuelle est convoquée à la louange eschatologique. Dès lors que les éléments menaçants signalés par le Psalmiste subsistent,la louange présente appelle l'achèvement eschatologique. Mais dès lors que ces éléments sont aussi la κτίσις ,comme le dit Paul,cet achèvement est anticipé. Le "déjà" et le "pas encore" interfèrent. La nature blessée et blessante est déjà "grosse" de la nature réconciliée qui chante son Créateur.

-e- L'image de <u>l'enfantement</u> utilisée par Paul empêche la théologie de céder ici au cloisonnement chronologique des "phases successives". <u>Elle signale que le πρῶτον et l'ἔσχατον sont déjà dans le δεύτερον</u>. C'est cette image qui permet d'entrevoir la relation entre ces trois pôles comme une <u>relation historique.</u>

L'image de l'enfantement est abondamment utilisée dans les écrits bibliques. Elle l'est dans deux directions nettement distinctes:

* ou bien l'accent porte sur la douleur et l'image est alors image de détresse(4);
* ou bien l'accent porte sur la délivrance et l'image devient alors image de salut(5).

---

1) Barth,"Dogmatique",vol.11,p.150.
2) Ibid.,p.150.
3) Ibid.,p.186.
4) C'est le cas surtout chez Jérémie (voir 4:31; 6:24; 13:21,etc.),mais aussi en Es 26:17-18; 37:3; II Rois 19:3; Ps 48:7 et Os 13:13. Paul l'utilise dans ce sens en I Thes 5:3.
5) C'est le cas en Es 66:7-8; Mich 4:9-10; Jn 16:20-22; Apoc 12:2. Sur la naissance comme image de salut,voir encore Es 7:14-17 et 49:20-23,ainsi que Q.H. III,7-10.

La seconde forme de l'image est plus riche que la première,en ce qu'elle intègre la signification de celle-ci (la douleur),mais y ajoute une finalité salutaire. En Romains 8:22, Paul applique à la création la seconde forme de l'image,que Jean 16:20-22 applique aux croyants.

Dans ce sens,l'image de l'enfantement unit explicitement deux séquences: les souffrances et la délivrance. Mais elle en suppose une troisième:le commencement du processus de grossesse. C'est l'ensemble du processus qui est décrit tour à tour comme une "attente impatiente" (v.19) et comme une espérance de libération (v.20-21). L'image est nettement de type historique en ce qu'elle implique un devenir marqué par une origine,une durée et un terme(1). La nature créée n'y est pas perçue comme un ordre stable et immuable,mais comme un devenir qui comporte des séquences successives: la création elle-même,la soumission à la vanité et les gémissements qui en découlent,la délivrance finale. Il en va de la nature comme des croyants: eux aussi vivent une attente et une espérance entre le "déjà" du salut (ἐσώθημεν,aoriste = nous avons été sauvés) et l'espérance du salut (τῇ γὰρ ἐλπίδι)(v.24).

-f- La compréhension eschatologique de la nature -- c'est-à-dire sa compréhension comme devenir finalisé des êtres à la fois créés et meurtris -- est <u>inséparable de la sotériologie</u>. Je devrai y revenir au paragraphe suivant. Mais,en terminant celui-ci,je voudrais caractériser en quelques traits sommaires la compréhension eschatologique de la nature telle qu'elle apparaît dans la théologie chrétienne.

1°) Dans les textes bibliques où est évoquée une <u>rédemption finale des êtres et des choses</u>,il est question en même temps d'une <u>rédemption des hommes</u>. C'est à partir de l'espérance chrétienne que Paul parle de l'espérance naturelle dans Romains 8. On doit au moins en conclure que l'eschatologie,à son tour,suppose une solidarité irrépudiable entre l'homme et la nature. La "fin de l'histoire" n'est pas la divinisation de l'homme,mais le renouvellement de toutes choses(2).

2°) Que la nature ait une espérance revient à dire qu'<u>elle porte en elle-même plus qu'elle-même</u>,et donc qu'elle ne peut être comprise pleinement à partir d'elle seule. Une compréhension de la na-

1) En ce sens,elle offre quelque analogie avec l'image de la culture (semailles-croissance-moisson) développée dans les Evangiles.
2) παλιγγενεσία: Mt 19:28 et Tite 3:5. Voir Act 3:21: ἀποκαταστάσεως πάντων.

ture ne peut ignorer ce "surplus" d'espérance qu'elle ne se donne pas à elle-même,mais qu'elle reçoit de son Créateur. Elle n'est donc pas laissée à ce qu'elle paraît: elle est sourdement porteuse d'une réalité "sur-phénoménale". Elle n'est pas non plus autonome,-- ou plutôt: son autonomie n'est pas la totalité de sa réalité. Elle est placée sous une promesse qui ne permet ni de se lamenter,ni de se réjouir de son auto-suffisance(1).

3°) Parler d'un "salut" de la nature créée,d'un "renouvellement" de toutes choses,des "cieux nouveaux" et de la "nouvelle terre",etc. peut éveiller en nous divers rêves et diverses imaginations,comme on le voit,par exemple,en Esaïe 11. Mais il s'agit uniquement d'une confession de la foi,et donc de ce qui est ultimement irreprésentable. Nous ne sommes pas dans l'ordre du pronostic ou de la prévision. Nos images et nos rêves restent inévitablement entachés de "folie", tant il est vrai que l'espérance de la nature,comme celle des croyants,est "contre toute espérance". Par contre,cette espérance n'est pas sans signification éthique,ainsi que j'aurai à l'indiquer au paragraphe suivant(2).

4°) On peut dire davantage encore: nous n'avons pas la moindre idée de ce que Paul désigne quand il parle de ἡ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως = la vive attente de la création (Ro 8:19). Nous pouvons donner à cette expression un sens plus ou moins clair quand nous la rapportons à l'homme. Nous savons quelque chose d'une "vive attente" des hommes. Mais nous ne savons rien de semblable pour les animaux, les plantes ou les galaxies. Il s'agit manifestement d'une façon très anthropomorphique de s'exprimer,tout comme lorsqu'il est question d'une louange du Seigneur par sa création. L'apôtre projette sur la nature les sentiments et la foi des croyants. Mais cela ne revient nullement à dire qu'il le fait indûment. Que notre esprit soit ici borné à son mode de connaissance,et dès lors condamné,en tout ce qu'il touche,à l'anthropomorphisme,ne suffit pas pour disqualifier le langage paulinien(3). Encore une fois,il s'agit du langage de la foi qui porte sur l'irreprésentable (Ro 8:24).

5°) Que la nature soit comprise dans une perspective eschatologique implique également qu'elle est finalisée,c'est-à-dire qu'un projet la parcourt et la surplombe,qui englobe tout son devenir . A cet égard,il n'est pas douteux que la théologie chrétienne se déclare résolument "finaliste",ce qui a d'ailleurs facilité son accueil

---

1) Voir ci-dessus,VII,8.
2) Voir ci-dessous,VIII,11,-o- à -s-.
3) Le christianisme n'a ni les raisons,ni les illusions de Xénophane pour réclamer la grande pureté d'un monothéisme "glaciaire". Voir à ce sujet les remarques pertinentes de Luther,"Genèse",p.29-30 et de Siegwalt,"Nature",p.174.

de l'entéléchie aristotélicienne et de l'évolutionnisme scientifique. Quelle que soit la part de hasard,voire de non-sens,qui s'atteste au plan des phénomènes,considérés isolément ou globalement, -- quelle que soit la justesse des vues de Sartre ou de J.Monod,ou encore,plus récemment,des structuralistes, -- il faut dire que cette part n'est pas le tout,qu'elle est englobée dans un tout qui comporte,lui,une téléologie. Il est assurément malaisé et hasardeux de déchiffrer les signes immanents de la finalité naturelle. On ne peut éviter les ambiguïtés dont j'ai longuement parlé(1) et ignorer les constats assombris de Qohéleth. Mais,par delà l'enchevêtrement des sens et des non-sens,des signes et des hasards,la foi confesse qu' un projet parcourt l'histoire du monde naturel et humain.

6°) Il n'est donc pas illégitime d'inscrire ici la vieille question du "but de la création"(2). Il est vrai que cette question est lourdement piégée si elle doit s'attacher à dire qu'elles furent "les intentions de Dieu" quand il créa le monde(3). Pourtant, que Dieu se révèle comme Créateur,Allié et Sauveur du monde comporte un dévoilement du but final de la création. Paul l'exprime dans la formule: "afin que Dieu soit tout en tous" (I Cor 15:28). Le but de la création,son but "final",c'est donc d'abord le "tous",c'est-à-dire ce que la théologie a désigné en parlant de Dieu qui ne veut pas être seul et vivre sa vie divine dans sa sphère seulement(4). Mais c'est aussi le "tout en tous",c'est-à-dire la vie divine partagée précisément,donnée à tous les êtres, -- "la terre remplie de la connaissance du Seigneur",comme dit Esaïe 11:9. Le but de la création apparaît ici dans la constitution d'une altérité multiple et d'une altérité pleinement réconciliée et récapitulée.

7°) C'est pourquoi on peut relever encore,pour conclure ce paragraphe,que c'est seulement la compréhension eschatologique de la nature qui permet de lever les ambiguïtés innombrables signalées précédemment(5). Tout au long de son histoire,la nature,autant que l'humanité,est frappée de contradictions et d'équivoques. Rien ne peut être dit à son sujet qui n'appelle aussitôt des restrictions, des nuances,des correctifs. En sorte que toute compréhension humaine de la nature ou de l'humanité,de leur histoire globale ou singulière,

---

1) Voir ci-dessus,VIII,2,3,4.
2) Voir un inventaire des réponses fournies à cette question in K.Barth,"Dogmatique", vol.10,p.48-49, et in "La foi catholique",p.146.
3) A ce propos,il vaut sans doute mieux se réjouir de la remarque caustique de Turmel: "Les théologiens ne parviennent pas à expliquer le motif de la création" (p.30).
4) Voir Barth,"Dogmatique",vol.10,p.26. Mais Barth ne considère que l'homme!
5) Voir ci-dessus,VIII,2,3,4.

reste inévitablement exposée à la partialité,à la contradiction et à l'insuffisance. La théologie n'est d'ailleurs pas logée à meilleure enseigne que la philosophie ou les sciences en ce domaine. Elle aussi connaît la désarticulation des regards et de la pensée. Le point unitif est en avant. La levée des ambiguïtés est,elle aussi, objet d'espérance.

> "A présent,nous voyons dans un miroir et de manière confuse... A présent,ma connaissance est limitée",

déclare aussi le croyant. Peut-être est-il même le premier à devoir faire cet aveu(1).

11//- Une compréhension sotériologique de la nature.

-a- Au point où j'en suis arrivé,un bref regard en arrière peut s'avérer bienvenu. J'ai relevé d'abord les contradictions de la nature pour l'homme,c'est-à-dire les constats divers et disjoints que l'homme prononce à propos de cette nature hors de lui et en lui. J'y ai ajouté les contradictions de la διαθήκη elle-même,en évoquant l'empreinte de Dieu dans la nature: celle-ci, en tant que création,révèle son Créateur,mais cette révélation n'est pas reçue par celui à qui elle est primordialement destinée.

Cette double série de contradictions correspond à une double "anomalie". La symbolique de la chute s'emploie à en rendre compte. Mais cette symbolique comporte en même temps la "mémoire de l'originaire" et "l'espérance de l'ultime". Autrement dit: la double anomalie,qui parcourt toute l'expérience de la συνθήκη et de la διαθήκη ,est abolie dans le regard vers l'ἀρχή et dans le regard vers l'ἔσχατον.

Mais en est-il bien ainsi? Ne sommes-nous pas fondés à suspecter ici quelque bienveillante illusion? La nos-

1) I Cor 13:12. La métaphore du miroir est suffisamment précisée par l'expression ἐν αἰνίγματι ="en énigme",c'est-à-dire de manière confuse. Paul désigne une connaissance qui ne peut atteindre que très imparfaitement son objet et il l'oppose à la connaissance eschatologique. Le contexte suggère une polémique anti-gnostique: l'objet de la connaissance serait alors "les mystères" dont parle le verset 2,c'est-à-dire "les choses de Dieu",comme dit Glyn Simon ("The First Epistle to the Corinthians",SCM,London,1968,p.130). Pourtant,le ton général des allusions à la γνῶσις autorise une extension à l'ensemble de la connaissance humaine.

talgie archéologique et l'espérance eschatologique gardent-elles quelque consistance dès lors que nous reconnaissons en elles les traces de nos inversions imaginatives? Comment savoir que nous ne rêvons pas? -- A cette question feuerbachienne,la théologie ne connaît qu'une seule réponse franche,celle que l'on trouve nettement formulée dans le prologue johannique:

> "Personne n'a jamais vu Dieu; le Fils unique...nous l'a dévoilé" (Jn 1:18).

Ce que le prologue exprime à propos de Dieu implique également sa relation au monde,et donc répond à notre question. Nous pouvons savoir que la nostalgie archéologique et l'espérance eschatologique ne sont pas des rêves parce que Dieu "se comporte" en fonction d'elles,en devenant le Sauveur du monde. Je n'entends évidemment pas dire que Dieu cautionne par là nos images,mais qu'il donne consistance à ce qu'elles visent. Nous savons que le πρῶτον dont nous rêvons est plus qu'une inversion imaginative parce que Dieu ne laisse pas le monde du δεύτερον sans signes du πρῶτον. Nous savons que l'ἔσχατον dont nous rêvons est,à son tour,digne d'être rêvé,parce que Dieu inscrit dans le monde du δεύτερον les signes anticipatifs de cet ἔσχατον . Or c'est cela qui a lieu en Jésus-Christ.

La sotériologie est ici le garant que nos rêves ne sont pas sans rapport avec le projet de Dieu pour le monde. Fondant la nostalgie archéologique et l'espérance eschatologique dont j'ai parlé,je dois donc évoquer à présent la compréhension sotériologique de la nature,c'est-à-dire la compréhension de la nature comme monde que Dieu aime,visite et sauve en Jésus-Christ. Nous verrons que c'est sur cette compréhension sotériologique que prend appui une éthique chrétienne de la nature.

-b- G.Siegwalt écrit très justement:

> "La réalité de la faille,de l'aliénation,fait que la création continue est comprise par la Bible comme une rédemption"(1).

Puis,revenant à la dualité qui marque le réel comme "integritas" et "corruptio",le même auteur ajoute:

> "Par là est notée l'ambiguïté du réel,sa potentialité schizoïde,si l'on peut dire. La création en tant que devenir est la lutte de Dieu pour la rédemption du réel ainsi caractérisé" (2).

Il est à cet égard significatif que l'Ancien Testament emploie le verbe בָּרָא pour désigner tout aussi

---

1) Siegwalt,"Cosmologie",p.315.
2) Ibid.,p.315.

bien la création originelle que les interventions historiques libératrices de Yahvé et pour désigner son salut eschatologique(1). De même,le Nouveau Testament emploie le verbe σῴζειν à la fois pour qualifier le renouvellement de toutes choses et la guérison d'un malade(2).

Ainsi s'esquisse une ligne continue qui va de la création à la rédemption en passant par la multitude d'interventions libératrices. Autrement dit: la création se continue sous la forme des délivrances que Dieu accorde au monde et s'achève dans la création nouvelle. La sotériologie prend place ici dans le prolongement de la ktisiologie et dans l'anticipation de l'eschatologie. Elle y en prend place en raison de ce que Siegwalt nomme "la faille,l'aliénation" du monde créé. Et de même que cette faille relève du δεύτερον,de même en est-il du salut. Celui-ci est l'entreprise de Dieu,non seulement pour que le πρῶτον l'emporte sur le δεύτερον,mais,plus encore,pour que le πρῶτον soit conduit jusqu'à l'ἔσχατον,qui en est l'accomplissement.

-c- Par le fait qu'elle porte sur le δεύτερον,<u>la sotériologie comporte à son tour une dualité</u> qui rappelle celle de son objet. Elle signifie simultanément deux mouvements: <u>un refus et une libération</u>. Dire qu'une chose ou un être sont "à sauver" implique d'ailleurs cette dualité: c'est dire qu'ils sont sous le coup d'une menace qui doit être écartée,et qu'ils sont promis à une libération.

Dans le texte de Romains 8:19-22,Paul parle des deux pôles du salut,le pôle qui l'appelle et le pôle auquel il aboutit. Il nomme le premier ματαιότης (vanité,nullité) et φθορά (corruption). Quant au second,c'est l'ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ou,équivalamment,l'ἐλευθερία et la δόξα τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ. Le salut (v.24),dans ce texte,c'est à la fois la victoire sur le premier pôle et l'accession au second. Ou bien: c'est l'arrachement au premier et la manifestation du second.

C'est pourquoi la sotériologie chrétienne comporte le "<u>non</u>" et le "<u>oui</u>", -- le "non" au mal dont le monde doit être libéré, le "oui" à cette liberté. La sotériologie est donc l'histoire de la fin du monde,c'est-à-dire de sa sortie de l'ambiguïté. Autrement dit encore: le salut est l'engagement d'un combat pour la libération,-- combat qui ne s'achèvera qu'avec la création nouvelle.

) Voir Auzou,p.96-100 et 148-149.
) Voir l'article de van Unnik.

-d- Selon ce que nos Evangiles nous apprennent à propos de la parole et de l'action de Jésus,on peut distinguer chez lui un double mouvement à l'égard de la nature. Jean Héring a exprimé ceci sous forme paradoxale:

> "Les Evangiles nous laissent entrevoir avec une clarté suffisante l'attitutde et la sensibilité particulière de Jésus sur ce point. Si nous essayons de la caractériser,nous constatons que les choses se passent comme si deux vérités fondamentales avaient(1) été pour lui des faits d'expérience: 1) la nature est bonne; 2) la nature est mauvaise"(2).

La formulation du constat est discutable,mais point le constat lui-même. Héring,d'ailleurs,ajoute aussitôt:

> "La coexistence de ces deux affirmations est paradoxale,mais essentielle. Il suffit d'en supprimer l'une ou l'autre pour s'écarter aussitôt du christianisme biblique"(3).

D'une part,Jésus attire l'attention de son entourage sur divers faits naturels qui sont en quelque sorte "théophores". C'est le cas lorsqu'il parle des oiseaux,des lis,des plantes et des arbres,des semences,du soleil et de la pluie,etc.(4). Le monde naturel est,aux yeux de Jésus,porteur d'un message: il dit Dieu et sa volonté. La création,précisément parce qu'elle est "création",constitue une parabole du Royaume(5). Les paraboles que Matthieu regroupe au chapitre 13 de son Evangile(6) ont presque toutes pour point de référence une réalité naturelle: la vie animale et végétale, les conditions météorologiques,la croissance et la fructification(7).

Pourtant,une juste appréciation de cette première veine appelle,je crois,deux remarques qui la nuancent.

1°) Les textes de nos Evangiles où Jésus trouve dans la vie naturelle une parabole ou un miroir du témoignage dont il est porteur ne sont pas innombrables. C'est le cas sans doute de l'évocation du soleil et de la pluie(Mt 5:45),de celle des oiseaux et des lis (Mt 6:26-30),du figuier improductif (Mt 21:18-22),des signes météorologiques (Mt 16:1-4) et de quelques autres textes qui appellent ma seconde remarque.

---

1) Je corrige le texte qui porte erronément "aient".
2) Héring,p.17.
3) Ibid.,p.17.
4) Voir ci-dessus,VIII,3,-a- et 8,-n-. Voir aussi Bornkamm,"Jésus",p.136 et Evdokimov,p.63.
5) Voir Siegwalt,"Nature",p.160-163.
6) Le regroupement était déjà amorcé par Marc (chap. 4).
7) Il faut noter que,dans nos Evangiles,la référence végétale prévaut sur la référence animale. Comme les Juifs,Jésus méprise les porcs. Ce qu'il dit des brebis vise trop directement l'homme pour qu'on puisse parler d'une attention spéciale de Jésus aux brebis. Quand la tradition chrétienne associe l'âne et le boeuf à la naissance du Christ,elle veut évoquer la louange de toute la création qui entoure le Sauveur,sur la base du texte d'Esaïe 1:3.

2°) Jésus n'a pas opéré notre distinction entre nature et culture. Quand il parle de l'oeuvre du semeur,du moissonneur,du berger, du pêcheur,du vigneron,etc.,il porte son attention simultanément sur ce que nous nommons nature et sur ce que nous nommons culture. On doit même ajouter que,à considérer globalement l'imagerie de nos Evangiles,Jésus semble avoir accordé plus d'attention à la vie sociale qu'à la vie naturelle. Mais,encore une fois,cette distinction est la nôtre et non la sienne. D'ailleurs la vie sociale est,dans une très large mesure,une organisation des rapports avec la nature,à l'époque de Jésus plus encore qu'à la nôtre.

Ces deux remarques ne suppriment pas le fait qu'en divers lieux,Jésus a bien fait référence à des faits naturels et souligné le message dont ils étaient porteurs. Mais elles doivent éviter l'erreur d'optique relevée déjà chez Renan: Jésus ne fut pas,selon ce que nous pouvons en savoir,un campagnard romantique, amoureux des oiseaux et des fleurs. Il fut encore moins un apôtre de la communion cosmique ou un poète extasié de la beauté des choses.

-e- La <u>seconde veine</u> que relève Héring , et qu'il exprime massivement en disant qu'aux yeux de Jésus "la nature est mauvaise",apparaît principalement dans le comportement de Jésus à l'égard des maux naturels. Ni la maladie,ni la faim,ni la violence,ni le déchaînement des menaces cosmiques,ni la mort ne sont idéalisés . Ils ne sont pas non plus ignorés . Ils sont ouvertement combattus . Cela revient à dire que Jésus ne se comporte pas comme un optimiste à la manière de Leibnitz,ni comme un pessimiste à la manière gnostique,ni comme un ascète à la manière stoïcienne. Il ne sacralise pas le réel naturel,il ne le méprise pas et il ne le fuit pas.

<u>L'activité thaumaturgique</u> que Jésus déploie,et à laquelle nos Evangiles rendent constamment témoignage, est ici tout à fait significative. Selon nos Evangiles,les guérisons de Jésus sont étroitement associées à sa prédication du Royaume(1). Autrement dit,la venue libératrice de Dieu s'atteste par le combat contre les forces du mal dans la nature,dans la société et dans l'homme. Le salut n'est pas ici un "salut de l'âme" au sens platonicien de l'expression,mais bien un salut de l'homme tout entier. Et ce salut s'étend jusqu'à l'apaisement des forces chaotiques et à la destruction des forces démoniaques(2). Le verbe σῴζειν ,dans nos Evangiles,doit être compris sur son arrière-fond vétéro-testamentaire: il signifie la délivrance d'un danger,d'une maladie,de la mort. C'est pourquoi il est employé dans les cas de guérison(3) ou

(1) Voir par exemple Mt 8:16-17; 11:2-6; 12:22-28; Luc 4:16-21; 10:1-11. Voir aussi W.G.Kümmel,"Verheissung und Erfüllung",Zwingli-Verlag,Zürich,1956,chap. III.
(2) Voir ci-dessus,V,6,-f-.
(3) Voir Van Unnik.

de l'apaisement d'une menace naturelle(1). Bref,il désigne tout aussi bien le salut eschatologique que la délivrance immédiate. C'est que celui-là n'est que l'épanouissement et l'accomplissement de celle-ci,tandis que celle-ci n'est que l'anticipation partielle de celui-là.

Mais la guérison,comme l'apaisement de la tempête,comme la résurrection,comportent la bipolarité que je notais plus haut à propos du salut: elles disent à la fois non et oui à la nature, -- non à ce qui est faussé,meurtri,oppressant,et oui à la libération et au renouvellement(2). Elles s'inscrivent contre la φθόρα dont parle l'apôtre,en réalisant anticipativement l'ἐλευθερία.

-f- <u>La mort et la résurrection du Christ</u> récapitulent de manière décisive sa parole et son action,ici aussi.

Les synoptiques associent certains phénomènes naturels à la <u>mort de Jésus</u>. Ils parlent des ténèbres qui couvrent la terre(3). Luc ajoute que le soleil disparaît(4). Matthieu parle d'un tremblement de terre et de rochers qui se brisent(5). La portée de ces notations est explicite: la mort de Jésus s'accompagne de manifestations cosmiques menaçantes,dans la ligne de certains oracles prophétiques relatifs au "Jour de Yahvé"(6). C'est comme un retour au chaos originel.

En subissant la mort,Jésus subit lui-même le mal et la fausseté de la nature,sa violence,son obscurité menaçante,sa polarité néfaste. Il subit en lui ce que le cosmos manifeste au dehors: le déchaînement des ténèbres et la brisure du monde.

En acceptant cette mort,Jésus se solidarise au destin de toute la création. Il assume le vide et la nuit du monde,la douleur,l'absence de Dieu. Et le cri que Jean place sur ses lèvres -- "J'ai soif!"(7) -- rejoint les gémissements de toute la création dont parle Paul. La mort de Jésus est sa participation au tragique de la création,à son asservissement et à sa corruption. Il est enseveli dans ce "néant" du monde dont les chefs du peuple,

---

1) Voir ci-dessus,VIII,11,-b-.
2) Voir ci-dessus,VIII,11,-a-.
3) Mt 27:45; Mc 15:33; Lc 23:44.
4) Lc 23:45; ou "fut obscurci",selon plusieurs manuscrits.
5) Mt 27:51,54.
6) Voir Es 13:9-13; Jér 4:23-28; Joël 2:2; Am 5:18-20; Soph 1:14-15.
7) Jn 19:28.

et le peuple lui-même,et les disciples encore,et Rome enfin,se sont fait les messagers.

La résurrection de Jésus est également associée par les synoptiques à des phénomènes naturels. Matthieu parle à nouveau de tremblement de terre(1). Mais c'est surtout à la clarté éclatante,à la lumière,que la résurrection est associée. Matthieu et Luc en parlent à propos des anges(2),Marc évoque plus simplement le lever du soleil(3). Ici encore,la symbolique est explicite: c'est la victoire de la lumière sur les ténèbres,comme au premier jour du monde (Ge 1:3). Jean,dans le prologue de son Evangile,parle des ténèbres qui n'ont pas pu s'emparer de la lumière(4). Victoire de la lumière,création nouvelle: telle est la symbolique naturelle qui accompagne la résurrection du Christ. Le monde des ténèbres et du chaos est défait. Cette nature est refusée pour que vive la création.

La résurrection du Christ est une décision en faveur de la nature créée contre la nature faussée. Car, on l'a relevé souvent,il ne s'agit pas ici d'une libération de l'âme du Christ de la prison de son corps,ni de la consolation du persécuté par l'accession à l'au-delà. Bien que sobrement,nos Evangiles souligent l'identité physique du Ressuscité avec le prophète de Nazareth,et son retour parmi les siens. La créature détruite par le mal est restaurée,renouvelée,transfigurée même,à certains égards, -- mais en tout cas pas annulée. Le vaincu de la ténèbre est le vainqueur de la lumière.

Par cette mort et cette résurrection,le le cortège de maux et de menaces qui assombrit la nature est à la fois pris en compte,vaincu et dépassé. L'ἔσχατον est anticipé dans le double mouvement de la libération et du renouvellement. Dans le Christ,il apparaît que la polarité foncière et désolante de la nature,à la fois créature et rebelle,à la fois grâce et disgrâce,est surmontée. Pars pro toto!

-g- Il convient d'ajouter que l'Ecriture biblique maintient et rappelle l'unité de dessein entre création et rédemption(5). Si Dieu se manifeste comme "sauveur du monde",c'est

---

1) Mt 28:2.
2) Mt 28:3 et Lc 24:4.
3) Mc 16:2.
4) Jn 1:5. On sait que la traduction de καταλαμβάνω est douteuse. Voir C.K.Barret, "The Gospel according to St John",S.P.C.K.,London,1975 (10ème éd.),p.132,qui propose de garder le double sens "comprendre" et "vaincre".
5) Voir Siegwalt,"Récapitulation".

parce que le monde est son oeuvre et l'objet de son Alliance. Le Créateur ne cesse pas de l'être. Or c'est précisément son oeuvre créatrice qui,dans le monde du δεύτερον,se nomme "rédemption".

J'ai déjà noté que le Nouveau Testament, qui est principalement préoccupé par l'oeuvre salvatrice de Dieu en Jésus-Christ,ne manque pas d'associer celui-ci à l'oeuvre créatrice (1). C'est en lui également que Dieu accomplit l'oeuvre recréatrice eschatologique de la résurrection: le Nouveau Testament présente la résurrection du Christ comme l'anticipation décisive de l'ἔσχατον universel(2).

Dans les Evangiles,le récit de la tempête apaisée signifie que le salut(3) du Christ réalise le pouvoir du Dieu créateur sur le chaos(4). De même,les guérisons,les exorcismes et les résurrections qu'il opère le présentent comme celui qui dispose du pouvoir sur la vie humaine.

L'unité de la création et de la rédemption apparaît déjà nettement dans l'Ancien Testament. La manière dont celui-ci décrit l'oeuvre créatrice de Dieu fait de cette oeuvre simultanément une oeuvre salutaire. Dans le récit de Genèse 1,la création est une victoire sur les forces hostiles du chaos,sur la nature menaçante: les ténèbres et les eaux se voient contenues et limitées. Les parallèles vétéro-testamentaires à l'irruption de la lumière et à la séparation des eaux,longuement étudiés par P.Beauchamp, évoquent la victoire de Dieu sur les forces maléfiques et la délivrance des siens(5). D'emblée la création est inauguration d'une histoire salutaire,et donc elle comporte la sourde prophétie de l'ἔσχατον. L'entreprise originelle du Créateur se prolonge tout au long de l'histoire(6): le δεύτερον ne sera jamais sans le πρῶτον, c'est-à-dire qu'il ne sera jamais non plus sans l'espérance dont parle l'apôtre.

De même,le Psaume 147 associe étroitement le comportement de Dieu à l'égard de son peuple,sa puissance et sa miséricorde,à son comportement de Créateur. Ce Psaume comporte trois parties,dans lesquelles on retrouve chaque fois l'entrelacement des

---

1) Voir ci-dessus,V,6,-e-.
2) Voir I Cor 15:20,où le Christ est nommé ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων(prémices des morts) et 15:22,où il apparaît comme le nouvel Adam. Sur l'aspect eschatologique de la résurrection du Christ,voir B.Rey,p.45-76,233-236 et G.Wagner,"La résurrection,signe du monde nouveau",Le Cerf,Paris,1970,p.21-29,77-84.
3) Κύριε, σῶσον, ἀπολλύμεθα(Mt 8:25). Voir aussi la marche sur l'eau et le cri de Pierre: Κύριε, σῶσόν με (Mt 14:30).
4) Voir X.Léon-Dufour,"Etudes d'Evangile",Le Cerf,Paris,1965,p.174-177 et A.H. M'Neile,"The Gospel according to St Matthew",MacMillan,London,1961,p.111.
5) P.Beauchamp,"Création",p.186-198 et 205-219.
6) Sur le thème de la "creatio continua",voir ci-dessous,VIII,11,-i- à -n-.

deux thèmes. Il est particulièrement net dans les versets 2 à 4:

"Le Seigneur,qui rebâtit Jérusalem,
rassemblera les bannis d'Israël.
C'est lui qui guérit(רָפָא) les coeurs brisés
et panse (חָבַשׁ) leurs blessures.
Il dénombre les étoiles;
sur chacune il met un nom".

De même encore,le Psaume 148,qui est une louange du Créateur,a pour occasion et pour justification le salut qu'il a accordé à son peuple (v.14)(1).

Le récit du déluge évoque le châtiment du Dieu créateur. Mais ce châtiment s'accompagne d'un salut,non seulement pour une famille humaine,mais encore pour "un couple de tout être vivant"(Ge 6:18-21).

C'est surtout le II Esaïe qui a étroitement associé le Créateur et le Rédempteur du monde,à tel point que בָּרָא(= créer) et יָשַׁע(=sauver) sont quasi-synonymes chez lui(2). La consolation que Yahvé apporte à son peuple consiste en ceci que c'est Lui,le Créateur du monde,qui vient le libérer. L'oracle 40:12-31 est particulièrement frappant à cet égard(3): en rappelant son oeuvre créatrice et la vanité des idoles aussi bien que des chefs d'Etat,Yahvé se présente comme celui qui vient rassurer son peuple et prendre en main son destin:

"Le Seigneur est le Dieu de toujours,
il crée les extrémités de la terre.
Il ne faiblit pas,il ne se fatigue pas" (40:28).

De même,en 5I:9-16,Yahvé se présente comme le vainqueur du dragon mythologique (Rahab),le vainqueur de la Mer Rouge et Celui qui,aujourd'hui,trace à son peuple le chemin du retour.

D'ailleurs,le II Esaïe désigne la délivrance d'Israël comme une"création nouvelle"(4). A celle-ci sont associés les peuples lointains(5) et même la nature(6). Le III Esaïe accentuera encore davantage cette dimension cosmique du salut eschatologique(7).

) Sur l'entrelacement de la création et du salut dans les Psaumes,voir Beauchamp, "Psaumes",p.204-208. On peut rappeler également que les fêtes d'Israël évoquent les hauts faits salutaires de Dieu au fil de ses dons créaturels (voir Beauchamp, ibid.,p.211 et Ringgren,p.199-204).
) Voir von Rad,"Théologie",II,p.207-208 et Martin-Achard,p.36-39.
) Voir Westermann,qui intitule cet oracle:"Le Créateur est le Sauveur" ("Isaiah 40-66",trad. de l'allemand par D.M.G. Stalker,SCM,London,1969,p.46).
) Es 43:16-21 et 48:1-11.
) Es 45:22-23.
) Es 45:8; 49:9b-13; 55:12-13.
) Es 65:17-25.

-h- La relation étroite entre création et rédemption,que nous avons rencontrée dans le Nouveau et l'Ancien Testament,n'a pas été aisément maintenue par la théologie chrétienne (1). Celle-ci a été menacée par deux tentations principales:

1°) Celle qui privilégie la rédemption au détriment de la création. C'est la pente que,pour faire vite,on peut appeler hellénistique. Elle s'est manifestée très tôt en marge de la théologie officielle,mais n'a pas manqué d'influencer celle-ci. On la trouve notamment dans ces divers courants qui baignent dans l'univers mental hellénistique: le gnosticisme,le marcionisme et le manichéisme.

2°) L'autre tentation privilégie au contraire la création au détriment de la rédemption. Elle caractérise davantage la théologie des temps modernes,encore qu'elle puisse trouver de puissantes amorces chez Thomas d'Aquin. Elle aboutit à minimiser la cassure de la chute et la christologie(2).

Ces deux tentations ne sont pas sans accointance avec celles qui caractérisent et distinguent les deux grandes familles chrétiennes du monde occidental. Dans la ligne thomiste,le catholicisme romain s'est toujours montré plus à l'aise à l'égard de la théologie de la création,tandis que le catholicisme réformé,dans le sillage de Luther,et partiellement d'Augustin déjà, majorait fortement la sotériologie.

-i- La continuité et l'interdépendance entre création et rédemption aboutissent à parler de la première comme d'une "création rédemptrice" et de la seconde comme d'une "rédemption recréatrice". J'ai évoqué cette seconde veine dans le paragraphe précédent,à propos de l'eschatologie; j'y reviendrai au chapitre suivant, consacré à la compréhension sacramentale de la nature. Je dois à présent préciser le thème de la "création rédemptrice" ou,selon sa désignation plus classique,de la "creatio continua".

La perception historique de la nature, souvent relevée par la pensée scientifique et philosophique contemporaine, et contrastée avec la nature-ordre d'Aristote ou de Thomas d'Aquin(3),n'est nullement étrangère à la pensée biblique. Je l'ai signalée déjà au paragraphe précédent en parlant de l'eschatologie(4). La théologie chrétienne a utilisé l'expression de "creatio continua" pour désigner le fait que l'oeuvre créatrice ne se borne pas à une simple inauguration,mais se poursuit tout au long de l'histoire comme oeuvre à la fois créatrice et recréatrice,c'est-à-dire comme un projet sans cesse renouvelé de création et de salut,tendu vers un accomplissement ultime(5).

---

1) Voir Scheffczyk,p.90-91.
2) Voir l'exemple d'Auguste Bouvier,ci-dessous,VIII,11,-l-.
3) Voir ci-dessus,I,-f-.
4) Voir ci-dessus,VIII,10,-a- et -e-.
5) Voir notamment Siegwalt,"Nature",p.132-136.

La "creatio continua" comporte en réalité deux affirmations conjointes: l'activité créatrice de Dieu se poursuit dans le présent du monde et elle se poursuit comme rédemption. On parle donc bien d'une création au sens propre du terme: le don de l'être et de l'existence. Mais,précisément parce qu'il s'agit de l'oeuvre créatrice de Dieu,elle correspond à une pesée du πρῶτον sur le δεύτερον,et donc aussi à une activité rédemptrice.

Dans ce sens,il convient de noter que le thème biblique de la création n'équivaut pas à la production d'un univers clos,mais bien au contraire à une genèse qui sans cesse se prolonge et s'actualise. En suite de quoi,la rédemption ne peut s'inscrire dans le "mythe de l'éternel retour" comme une sorte de "restitutio in integrum",c'est-à-dire de cycle revenant à son point d'origine. La rédemption retrouve certainement l'originaire,comme je l'ai noté à propos d'Esaïe 11 (1),mais elle le conduit aussi à son accomplissement(2).

> Le thème de la grossesse utilisé par Paul comporte que la fin n'est pas un simple retour à l'origine. De plus,l'imagerie utilisée par Apocalypse 21-22 dépasse volontairement celle du début de la Genèse: il n'y a plus de ténèbres (21:25, 22:5),ni de mer (21:1),les résidus du chaos primitif ont disparu. En outre,Dieu est cette fois parmi les hommes,ainsi que l'Agneau,-- Dieu avec son trône et sa gloire!...auxquels personne n'a jamais pu accéder (21:3, 22:1,3).
> L'ἔσχατον n'est pas seulement l'annulation du δεύτερον et le retour au πρῶτον. Certes,il est cela,mais davantage: il est l'accomplissement du πρῶτον au travers de la "creatio continua" du δεύτερον(3).

-j- Le thème de la "creatio continua",dans la double signification de création et de recréation,peut être dégagé de plusieurs textes de l'Ancien Testament.

Le Psaume 104 évoque la nature comme une création sans cesse actuelle de Dieu:

> "Tu envoies ton souffle,ils sont créés,
> et tu renouvelles la surface du sol" (v.30) (4)

C'est d'ailleurs en se référant à ce Psaume que G. von Rad écrit:

> "A chaque moment,il (le monde) doit son existence à la provi-

---

1) Voir ci-dessus,VIII,10,-b-.
2) Voir Siegwalt,"Nature",p.188-189 et "Récapitulation",p.276,ainsi que l'important article de Moltmann,"The Future".
3) "Dans une terre nouvelle,sur laquelle un nouveau ciel forme voûte,se parachève l'oeuvre du Dieu créateur" (J.Behm,"Die Offenbarung des Johannes",Göttingen,1949, p.107).
4) Voir P.Beauchamp,"Psaumes",p.173-174 et 200-208.

> dence de Dieu qui le conserve,tout 's'attend' à lui (v.27) et il y participe constamment. Si Yahvé se détournait un instant du monde,toute la splendeur s'en flétrirait en un clin d'oeil (Ps 104:29)"(1).

Ce n'est donc pas comme un Premier Moteur ou comme une Cause initiale que le Créateur est célébré dans ce Psaume,mais comme Celui dont l'activité créatrice ne cesse pas.

Il en va de même du Psaume 147,qui,lui aussi,célèbre l'oeuvre présente du Créateur:

> "C'est lui qui couvre les cieux de nuages,
> qui prépare la pluie pour la terre
> et fait pousser l'herbe sur les montagnes;
> il donne la nourriture au bétail
> et aux petits du corbeau qui réclament...
> Il envoie ses ordres à la terre
> et aussitôt court sa parole" (v.8-9,15)(2).

C'est par sa parole,dit ce Psaume,que Dieu agit dans le monde(3). Cette parole,dont Genèse 1 nous révèle le pouvoir créateur,est aussi la parole qui crée tout au long de l'histoire. C'est par sa parole que Dieu fait connaître sa volonté à son peuple,le provoque,l'accuse, le redresse. C'est sa parole qu'il adresse aux prophètes,aux prêtres, aux leaders(4). C'est elle qui,selon le témoignage johannique,prend forme humaine et terrestre en Jésus-Christ. La création du monde par la parole implique donc aussi l'activité incessante de Dieu dans le monde.

On doit encore rappeler que le verbe בָּרָא s'applique aussi bien à l'oeuvre créatrice initiale qu'aux interventions historiques de Yahvé en faveur de son peuple(5). C'est tout au long de l'histoire que se déploie l'activité créatrice et rédemptrice de Yahvé.

Dans cette ligne,on ne peut ignorer que l'Ancien Testament côtoie parfois l'animisme,lorsqu'il confère une sorte de personnalité et de volonté propres aux réalités naturelles (6). De la même manière,on peut dire que l'Ancien Testament peut confiner au "pointillisme" lorsqu'il perçoit,dans chaque événement,y compris les plus simples et les plus réguliers,des interventions de Yahvé: il fait pleuvoir,il fait souffler le vent,il fait luire le soleil,etc.(7).

---

1) Von Rad,"Théologie",I,p.312.
2) Voir Job 38:39-41 et Auzou,p.111-112.
3) Voir Ps 33:6-9; Es 55:10-11 et Tresmontant,"Introduction",p.76-79.
4) Voir Rogerson,p.24-25.
5) Voir par exemple Nb 16:30; Es 4:5; 65:17; Jér 31:22. Voir encore Eichrodt,II,p. 154 et Jacob,p.113-114,ainsi que,ci-dessus,dans le même paragraphe,la section -g- à propos du II Esaïe.
6) Voir Os 2:23-24 et Job 31:38-40. Voir surtout Girard,p.93-145.
7) Voir Eichrodt,II,p.152-154.

> Le Psaume 136 est très frappant à cet égard. L'évocation de l'oeuvre créatrice,puis de l'oeuvre salvatrice de Yahvé,s'y trouve "hachée menu" par la reprise obsédante du refrain "car sa fidélité est éternelle". De la sorte,la continuité "horizontale" de l'histoire est sans cesse coupée par la "verticale" de la חֶסֶד. Chacune des séquences historiques est en quelque sorte disjointe de celle qui la précède et de celle qui la suit par le rappel de son origine et de sa cause ultimes(1).

Pourtant,ce réalisme naïf ne peut pas abuser. Il n'entend pas mettre en question l'existence d'un ordre stable et de cycles permanents dans la nature. Son objet est plutôt d'affirmer que même cet ordre et ces cycles ne sont pas autonomes: ils sont l'oeuvre sans cesse renouvelée et maintenue de Dieu(2). C'est précisément la "creatio continua" qui est ici affirmée,comme lorsque Jésus déclare:

> "Votre Père qui est dans les cieux fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons,et tomber la pluie sur les justes et les injustes" (Mt 5:45).

Mais,dans l'expression "creatio continua",il ne faut pas perdre de vue que la "creatio" ne cesse pas d'être celle de Dieu.

-k- Le rapport entre un <u>création-isme actualiste</u> (ou "pointilliste") et les <u>régularités naturelles</u> a pesé sur la manière dont les philosophes et les théologiens chrétiens ont compris la "creatio continua". Du même coup,le thème de la <u>providence</u> pouvait être perçu,soit comme la conservation d'un ordre naturel stable,soit comme l'intervention constante du Créateur dans le monde.

Dans la ligne de l'actualisme,<u>Calvin</u> paraît exemplaire. Au livre I de "L'Institution chrétienne",le Réformateur précise que la connaissance de Dieu comme Créateur originaire ou comme Cause première est tout à fait insuffisante. On doit ajouter qu'il ne cesse pas d'agir dans la création: c'est le thème de la providence,qui se ramène à une "creatio continua"(3):

> "Quand on parle de la providence de Dieu,ce mot ne signifie pas qu'étant oisif au ciel il spécule ce qui se fait en terre; mais plutôt qu'il est comme un patron de navire,qui tient le gouvernail pour diriger tous événements"(4).

Certes,il y a bien,pour Calvin,une providence universelle,par laquelle Dieu veille sur l'ensemble du cosmos,mais elle est toujours en même temps <u>actuelle</u> et <u>spéciale</u>, c'est-à-dire qu'elle consiste dans l'activité singulière et histo-

---

1) Voir P.Beauchamp,"Psaumes",p.193-194.
2) Voir von Rad,"Théologie",I,p.369 et II,p.302.
3) Calvin,"Institution",I,XVI.
4) Ibid.,I,XVI,4.

rique du Créateur(1). Certes encore,on est en droit de parler de régularités ou même de "lois" de la nature,mais ces désignations ne sont jamais suffisantes: il faut ajouter que Dieu utilise ces régularités et lois (qu'il a fixées) de manière occasionnelle,et donc variable:

> "Quand une fois les chaleurs véhémentes avec sécheresse brûlent tous les fruits de la terre,l'autre fois les pluies venant outre leur saison corrompent et gâtent les semences...cela ne serait pas réputé oeuvre de Dieu,sinon que par constellations ou autres causes naturelles,tant les nuées que le beau temps, le froid et le chaud advinssent. Or par ce moyen on ne laisserait point lieu ni à la bonté et faveur paternelle de Dieu,ni à ses jugements...car c'est autant comme s'ils niaient que la fertilité d'un an ne soit une singulière bénédiction de Dieu, et la stérilité et la famine ne soient sa malédiction et vengeance"(2).

C'est pourquoi,dans un sermon,Calvin n'hésite pas à affirmer:

> "Voici Dieu qui entre jusqu'aux estables des moutons et des brebis,aux estables des boeufs et des vaches,il va à la terre, il a la soin de toutes choses"(3).

Berkeley,comme Calvin,professe une vive méfiance à l'égard du thème scolastique des "causes secondes",lequel confère à la nature une relative autonomie et la soustrait d'autant à l'activité divine(4).

> "Il n'y a pas de causes physiques et corporelles;...un Esprit est la cause immédiate de tous les phénomènes de la nature"(5).

> "Elles (=les Ecritures) représentent Dieu comme auteur unique et immédiat de tous les effets que des païens et des philosophes(6) ont coutume d'attribuer à la nature,à la matière,au destin et à des principes analogues dépourvus de pensée"(7).

Donc Dieu est

> "l'agent immédiat de toutes les opérations couramment attribuées à la nature"(8).

Il s'agit,bien évidemment,d'une voie de résistance au matérialisme. C'est pourquoi on n'est pas surpris que le penseur le plus résolument immatérialiste de toute l'histoire de la philosophie s'y soit ouvertement rallié.

A l'autre extrême,on trouverait Descartes et le déisme qui en est issu. J'en ai déjà parlé et j'ai remarqué que son image préférée de l'activité divine était celle de l'Horlo-

---

1) Voir R.Stauffer,p.264-275.
2) "Institution",I,XVI,5.
3) 154ème sermon sur le Deutéronome,cité par R.Stauffer,p.274.
4) Voir principalement "Dialogues",p.118-121.
5) Ibid.,p.142.
6) Berkeley vise surtout les cartésiens.
7) "Dialogues",p.142.
8) Ibid.,p.142-143. Voir "Cahier",N°754,866,911.

ger,c'est-à-dire du fabriquant d'une machine qui poursuit d'elle-même sa route,en vertu de son mouvement initial et de son organisation propre(1). Pour Descartes,la "creatio continua" se ramène à une simple conservation de ce qui existe.

On sait les difficultés que cette conception a soulevées chez les théologiens. C'est pour la surmonter que Malebranche a conçu son "occasionnalisme",qui postule la coopération de deux séries causales dans la nature: une causalité divine transcendante et une causalité naturelle immanente aux choses(2).

C'est également la conjugaison de deux séries causales que postule la doctrine thomiste des "causes secondes"(3). Il est clair,pour Thomas,que toutes les choses du monde dépendent de Dieu quant à leur être:

> "Comme Dieu est la première cause de tout,soit par rapport à la création,soit par rapport à l'être,il faut nécessairement que toutes choses soient conservées par lui"(4).

Mais cela ne veut pas dire que Dieu intervienne lui-même constamment dans le monde. Il a posé un ordre de "causes intermédiaires",qui est l'ordre naturel,et qui assure la conservation ordinaire des choses:

> "Dieu ne conserve pas immédiatement toutes les créatures dans leur être; il en conserve quelques-unes ainsi,et d'autres par des causes intermédiaires"(5).

-1- La perception de la nature comme un devenir universel,voulu,régi,finalisé par une causalité divine immanente,connaîtra une grande fortune dans la théologie chrétienne contemporaine.Celle-ci,en effet,devait subir l'influence de la théorie hégélienne du devenir,et de son principal avatar,le marxisme,ou des théories scientifiques de l'évolution. Dans le premier cas,elle s'orientait plutôt vers la théologie de l'histoire; dans le second, vers la théologie de la nature(6). Le seul nom de Teilhard de Chardin

---

(1) Voir ci-dessus,VIII,7,-c-.
(2) Voir Malebranche,"Entretiens sur la métaphysique et la religion" (1688),Vrin,Paris, 1961, 4ème entretien.
(3) Voir Thomas d'Aquin,"Somme",Ia,q.CIV et Gilson,"Thomisme",p.255-256.
(4) "Somme",Ia,q.CIV,art.1,conclusion.
(5) Ibid,art. 2,conclusion.
(6) Encore que la distinction entre ces deux courants soit plus commode que rigoureuse. L'un et l'autre saisissent le monde comme devenir. Car de quoi y aurait-il histoire,si ce n'est de la nature elle-même,l'homme et ses sociétés y compris? Et cette nature,qu'est-elle d'autre qu'une perpétuelle naissance,un "tout fait", un "défait" et un "se faisant"? La nature est,pourrait-on dire,la matière de l'histoire,comme celle-ci est la forme de la nature. Il y a donc toujours une relation récurrente entre nature et histoire. Cependant,il reste que la "théologie de l'histoire" a davantage porté son attention sur le devenir humain et social, c'est-à-dire sur la dérive différentielle de l'homme,tandis que la "théologie de la nature" se préoccupait principalement de la totalité des choses et des êtres

est largement représentatif de ce dernier courant.

Un théologien protestant suisse de la fin du XIXème siècle mérite d'être ici signalé: Auguste Bouvier. Lui aussi fut un tenant de la "creatio continua" entendue au sens d'une extension et d'une diversification universelle de la vie divine. L'originalité de Bouvier réside en ceci qu'il a organisé sa "Dogmatique chrétienne" autour du thème de la "vie divine",élaborant ainsi une sorte de théologie naturaliste qui n'est pas dépourvue d'accents pré-teilhardiens. La "vie universelle",note Bouvier,est "harmonie", c'est-à-dire "unité de la variété"(1). Et il ajoute,précisant la tâche de la théologie:

> "Découvrir l'harmonie dans ses grandes lignes et dans ses innombrables applications à la multitude infinie des êtres,par la science,puis l'établir dans tous les domaines,le domaine moral par la volonté,le domaine esthétique et industriel par les arts; en donner enfin le suprême lien,s'élever jusqu'au chef de ce grand corps"(2).

Or c'est la présence de l'esprit dans l'univers entier qui assure cette harmonie:

> "La vie universelle,développée par l'esprit dans le sens de l'harmonie parfaite,voilà ce que j'appelle la vie divine"(3).

Et encore:

> "Le principe spirituel,vivant,actif de l'harmonie universelle, voilà la vie divine"(4).

La vie des êtres est donc travaillée du dedans par l'esprit. Elle est une oeuvre ascendante,un processus de spiritualisation croissante qui tend à l'harmonisation universelle. Comme chez Teilhard,on trouve chez Bouvier l'affirmation d'une présence immanente de l'esprit divin en la matière:

> "La matière est toute pénétrée d'esprit"(5).

La finalité de ce devenir des êtres et des choses,Bouvier la nomme déjà "Omega",bien que dans un sens moins

---

dans le monde,c'est-à-dire de la dérive solidaire de tout le réel. Sur le problème des relations et des différentiations entre nature et histoire,l'ouvrage de G. Siegwalt,"Nature et histoire",est précieux à plus d'un titre (voir surtout p.67-69 et 102-110). Selon moi,le clivage opéré par Siegwalt entre nature et histoire, en dépit des nuances dont il est assorti,reste encore trop franc (voir p.92-94). Ni l'affirmation de l'"autonomie de la nature par rapport à l'histoire"(p.92),ni celle selon laquelle "l'histoire se caractérise donc par une rupture par rapport à la nature" (p.93),ne me paraissent défendables. On consultera utilement à ce sujet l'ouvrage de S.Moscovici,"La société contre nature" (voir surtout p.380-393).

1) Bouvier,I,p.93.
2) Ibid.,p.94.
3) Ibid.,p.95.
4) Ibid.,p.95.
5) Ibid.,p.217. Voir aussi p.64-71,95-96,218.

riche que Teilhard:

> "La nature tend à l'être personnel comme à sa plus haute fin visible,cette fin,cette puissance d'attraction pour l'évolution de l'être,cette cause finale,comme on l'appelle,doit avoir présidé à la nature dès le commencement. Active dès l'origine,elle doit être,elle doit avoir été présente à l'origine. Puisqu'elle est l'omega,elle est l'alpha"(1).

Une "loi du progrès" parcourt donc toute la nature(2). Les fins de cette loi ne sont réalisées qu'avec l'homme,mais elles sont inscrites déjà dans la nature: c'est la liberté et la fraternité,c'est-à-dire l'harmonie active entre les individus:

> "Les fins du progrès doivent être indiquées par la nature des choses. Les deux grandes lois de la vie universelle...s'appliquent aussi à l'humanité parce qu'elles sont les ressorts de la vie. La loi de l'individualisation et celle de l'union productrice prennent,dans la vie morale et sociale de l'espèce, les noms de liberté et de fraternité"(3).

Les multiples inquiétudes que peut susciter,au plan théologique au moins,la synthèse de Bouvier,sont également celles que l'on a formulées à l'égard de Teilhard: l'optimisme anthropologique et cosmique qui l'amène à faire peu de cas du mal et de la faute(4) et le panthéisme évolutionniste qui synthétise trop aisément Dieu et le monde(5). On doit ajouter que Bouvier élabore sa théologie de la vie divine dans le climat du rationalisme(6) et dans celui de la théologie du sujet,l'un et l'autre typiques de la pensée protestante du XIXème siècle(7).

Mais de telles inquiétudes restent assez mineures par rapport à la question fondamentale: d'où l'homme croyant peut-il savoir tout ce que lui dit Bouvier au sujet de la nature,de Dieu,de lui-même? Quel sera ici le point de départ de la science théologique? -- Je remarque que le thème biblique de la création est à peine mentionné(8): ce n'est donc pas là que Bouvier trouve sa source principale. Ce n'est certes pas non plus dans la christologie,qui n'est évoquée que pour en déplorer les lamentables querelles au IVème siècle(9). Aurions-nous plus de chance avec le troisième article? Bouvier prendrait-il appui sur la pneumatologie? Mis à part les périls qui accompagneraient le passage du troisième article au premier rang,on doit remarquer que Bouvier n'élabore aucune

---

1) Bouvier,I,p.100.
2) Ibid.,p.90.
3) Ibid.,p.90.
4) Ibid.,p.160-162,190-198,249-313.
5) Ibid.,p.123-126. Voir à ce sujet la critique de Sartre citée par Ganoczy,p.83.
6) Ibid.,p.179-184.
7) Ibid.,p.61.
8) Ibid.,p.152-158.
9) Ibid.,p.26.

pneumatologie. L'esprit dont il parle (souvent!),il ne le définit pas. C'est un mélange d'intellect,de conscience et de volonté qui ne se distingue guère de l'esprit humain dont parlent les sciences et la philosophie. Au reste,la chose n'est pas douteuse: c'est bien sur les sciences et la philosophie que Bouvier prend appui,comme en fait foi la première partie de sa "Dogmatique",consacrée à la "Théorie de la vie divine"(1).

-m- Le thème de la "creatio continua" a donc eu quelque fortune théologique. Mais non sans ambiguïté. Si la théologie chrétienne peut à bon droit utiliser cette expression,ce n'est pas pour sacraliser après coup l'évolutionnisme,-- qui d'ailleurs se passe fort bien de telles sacralisations(2). C'est plutôt pour indiquer que l'activité créatrice de Dieu ne se borne pas à une chiquenaude inaugurale,mais s'exerce tout au long de l'histoire, orientant celle-ci vers un terme. La théologie du Dieu créateur revêt par là une dimension sotériologique et eschatologique. C'est déjà dans la confession du Dieu Créateur que la théologie reconnaît le Dieu Allié et le Dieu Sauveur. Tel est le sens du texte de Romains 8:19-22,auquel je me suis référé en commençant.

> "La création est comprise par la Bible comme continue,c'est-à-dire comme un processus,un devenir,un advenir de la création: la création n'est pas faite mais est en train de se faire,elle est tendue entre un commencement et un accomplissement"(3).

Ces lignes de Siegwalt parlent bien de la nature aussi,mais de la nature en tant qu'elle est l'oeuvre du Dieu créateur. Ce n'est pas le spectacle de la nature qui fonde cette compréhension chrétienne de la création continue,et il est d'ailleurs remarquable qu'elle ait vu le jour dès les écrits bibliques et ait été reprise par la théologie bien avant toute théorie évolutionniste. A partir du "spectacle de la nature",il n'est en aucun cas possible de parler de l'"attente" et de l'"espérance" de celle-ci. Car,comme l'exprime l'apôtre,c'est "contre toute espérance" qu'il est permis d'espérer (Ro 4:18)(4).

---

1) Bouvier,I,p.61-126. Accents analogues chez A.Lemaître,p.143-147.
2) C'est pourtant dans ce sens que l'entendent Tresmontant ("Essai",p.26-31) et Lemaître (p.147). On remarquera que le thème de la "creatio continua" inclut celui, plus classique,et non spécifiquement chrétien,de la providence. Mais il le déborde également. La "creatio continua" n'est pas seulement une préservation du monde ou un gouvernement de toute chose en vue d'une fin; elle est principalement la création sans cesse renouvelée et,par là,elle est déjà du ressort de la sotériologie.
3) Siegwalt,"Cosmologie",p.315.
4) On doit remarquer que Paul parle précisément ici des pouvoirs naturels d'Abraham et de Sara (v.19).

-n- Que la création du monde par Dieu ne soit pas seulement une oeuvre originaire,ni seulement une oeuvre terminale,mais bel et bien aussi une oeuvre "durable",une "creatio continua",comporte l'étroite corrélation entre création et rédemption. Or les implications théologiques de cette corrélation sont importantes.

En premier lieu,toute coupure entre création et rédemption aboutit ou bien à mésestimer le monde créé (tentation manichéenne),ou bien à mésestimer la symbolique de la chute (tentation déiste). L'unité des deux thèmes est à la fois malaisée et essentielle. Elle est essentielle en ce qu'elle s'efforce de tenir ensemble la grâce et la disgrâce de la nature créée. C'est dans cette unité que l'on peut connaître la nature comme histoire, c'est-à-dire comme devenir à la fois inauguré,accompagné et finalisé.

En deuxième lieu,l'unité de la création et de la rédemption comporte l'annonce que Dieu est présent au monde et que celui-ci,quels que soient ses abîmes,ses menaces et ses disjonctions,reste l'objet d'une fidélité obstinée de la part du Créateur. Présence,fidélité: mais plus encore, action salvatrice. Car c'est bien en tant que "guérisseur" que le Créateur est ici confessé. Il ne s'agit pas d'une simple présence spectatrice ou d'une fidélité intentionnelle,mais d'une militance active,d'un combat pour la salut, et donc contre la chute. L'activité du Christ est le dévoilement récapitulatif et décisif de ce combat.

En troisième lieu,il faut évidemment redire ici aussi que la nature phénoménale se voit affectée d'une signification méta-phénoménale: elle renvoie à son Auteur,en tant qu'il est son Allié et son Rédempteur. Elle porte les traces -- discrètes,assurément,mais discernables -- d'un surplus d'espérance. Elle n'est pas condamnée à la désolante alternance de bontés et de malheurs,mère nourricière et mère cruelle; elle est porteuse d'une promesse qui la parcourt,la secourt et lui ouvre l'espérance. C'est bien parce que la Créateur est simultanément le Rédempteur du monde que l'optimisme peut finalement peser plus lourdement que les trop évidentes raisons de pessimisme. Cet aspect de la nature,je le nommerai,au prochain paragraphe,la "sacramentalité" de la nature.

En quatrième lieu,cette unité de la créa-

tion et de la rédemption comporte l'amorce et la requête d'une éthique. L'annonce d'une action continue et fidèle de Dieu en faveur du monde est en effet un "évangile",c'est-à-dire une grande consolation. Mais,comme telle,elle est en même temps une réquisition de l'homme,un appel à son action à lui. La sotériologie,ici également, débouche sur une éthique. C'est ce que je dois évoquer sommairement pour terminer ce paragraphe.

-o- L'oeuvre du Christ,ce comportement bipolaire dont j'ai parlé,est <u>également confiée aux disciples</u>. A leur tour,ils sont invités à "reconnaître" la nature dans sa transparence divine,c'est-à-dire à y percevoir la parabole du Royaume. Mais, à leur tour encore,ils sont chargés d'en combattre l'opacité,à savoir les multiples signes de cassure. Le projet recréateur passe par eux.

> "Guérissez les malades,ressuscitez les morts,purifiez les lépreux,chassez les démons" (Mt 10:8).
>
> "Voici les signes qui accompagneront ceux qui auront cru: en mon nom,ils chasseront les démons,ils parleront des langues nouvelles,ils prendront dans leurs mains des serpents,et s'ils boivent quelque poison mortel,cela ne leur fera aucun mal; ils imposeront les mains aux malades et ceux-ci seront guéris" (Mc 16:17-18) (1).

Ici s'amorce une <u>éthique sotériologique en tant que comportement signifiant la maîtrise du Créateur et la victoire du Sauveur</u>. Il n'est certes pas question de chercher dans le Nouveau Testament une éthique écologique,telle qu'elle est abondamment développée de nos jours, -- ni d'ailleurs une éthique scientifique,ni même une éthique "naturaliste". Mais on doit au moins parler d'une "amorce",en ce sens que l'éthique "humaniste" du Nouveau Testament n'est pas sans retentissement à l'égard de la nature elle-même.

La manière dont le croyant se comporte dans les "souffrances du temps présent" et dans l'"attente de la gloire à venir" constitue une attestation de la réalité du salut pour toute la création. La maîtrise de l'Esprit (qui tend à la vie et à la paix) sur la chair (qui tend à la mort)(2) témoigne de ce que la promesse est en cours de réalisation,que l'ἔσχατον est anticipé de manière significative pour toute la création. C'est pourquoi

---

1) Les disciples ont part au pouvoir de Jésus sur la nature faussée. Voir à ce sujet J.Jeremias,"Théologie du N.T.",vol.1,"La prédication de Jésus",trad. de l'allemand par J.Alzin et A.Liefooghe,Le Cerf,Paris,1973,p.291-297.

2) Romains 8:6.

Paul peut énoncer que

> "La création attend avec impatience la révélation des fils de Dieu" (Ro 8:19)

et encore:

> "Elle aussi sera libérée de l'esclavage de la corruption,pour avoir part à la liberté et à la gloire des enfants de Dieu" (Ro 8:21).

Le sens de ces deux affirmations paraît bien être que les croyants constituent l'"avant-garde" de la création délivrée. Or c'est précisément par leur comportement sous la mouvance de l'Esprit qu'ils témoignent de cette "avancée" du salut dans le monde créé. En eux, la liberté de toute la création est inaugurée(1).

La réconciliation et la paix cosmiques dont parle l'hymne de la lettre aux Colossiens (1:20) sont,elles aussi,vécues dans le comportement concret des croyants. Le salut non encore visible du cosmos est rendu visible par la communauté des croyants. Ils étaient autrefois "étrangers" et "hostiles",ce dont témoignaient précisément leurs oeuvres (1:21),mais ils sont maintenant "réconciliés" (1:22),ce qui doit également apparaître dans leurs oeuvres. L'éthique de la paix,de l'amour,de l'accueil fraternel,abondamment développée dans les écrits pauliniens,revêt une signification qui dépasse les seuls rapports humains: elle signifie et anticipe la réconciliation cosmique. Par elle,les croyants se comportent comme l'"avant-garde" de la création libérée.

-p- Le thème de l'"image de Dieu",dans le premier chapitre de la Genèse,désignait déjà l'humanité comme avant-garde de la création,et il était assorti d'une mission:

> "Soyez féconds et prolifiques,remplissez la terre et dominez-la. Soumettez les poissons de la mer,les oiseaux du ciel et toute bête qui remue sur la terre" (Ge 1:29).

La fécondité et la diffusion ne sont pas propres à l'homme (v.22). La domination l'est,comme le rappelle le Psaume 8. C'est pourquoi G. von Rad peut faire ce commentaire:

> "Il (=l'homme) est tout bonnement le mandataire de Dieu,habilité à préserver et à représenter sur terre le droit souverain de Dieu. Ce qui est essentiel à sa qualité d'image de Dieu,c'est sa fonction à l'égard du monde non humain"(2).

Que signifie cette domination,exprimée par des verbes très forts: כָּבַשׁ,"piétiner" et רָדָה,"dominer","commander" et encore "piétiner" ? L'interprétation classique est bien

(1) On rapprochera ici Ro 8:1-2 de Ro 8:21. Voir G.Liedke,in C.O.E.,"Science",p.48-49.
(2) Von Rad,"Genèse",p.56.

connue: l'homme est appelé à domestiquer l'animal ou même à le vaincre lorsqu'il se montre hostile. Le commandement se rapporterait à la supériorité de l'homme et à son travail(1). Je n'y vois rien à redire,à condition que l'on ne perde pas de vue qu'il s'agit d'un mandat divin,celui précisément qui qualifie l'"image de Dieu". Cette domination est,par conséquent,représentative d'une autre,-- et donc "seconde" par rapport à celle-ci. L'homme n'est pas invité à se comporter comme s'il était le seigneur et le maître de toutes choses, mais bien comme "lieutenant" du Créateur. Or la seigneurie du Créateur,dans Genèse 1,apparaît notamment en ceci qu'il combat et endigue le chaos. La seigneurie dérivée de l'homme comporte la participation à ce combat. La suite du récit de la Genèse va illustrer le fait que l'homme cède à l'animal corrupteur,c'est-à-dire qu'il consent au chaotique,qu'il ne le domine précisément pas,dans le cas où il était nettement appelé à exercer sa mission seigneuriale. C'est aussi comme un animal sournois que le mal se présente à Caïn,et c'est sur cet ennemi qu'il est appelé,lui aussi,à dominer (Ge 4:7).

La fonction dominatrice de l'homme est une association à la domination de Dieu,c'est-à-dire à son oeuvre de Créateur-Sauveur. La mission dont il se voit investi comme image de Dieu est bornée dans deux directions: il ne peut aspirer à s'égaler au divin,mais il ne peut davantage consentir à se livrer au chaotique. Entre les deux "limites" qui s'entrelacent et se métissent dans le récit de la tentation (Ge 3:1-7),s'esquisse le chemin d'un comportement en forme de respect et de maîtrise: garder et cultiver (Ge 2:15)(2).

-q- Une éthique relative à la nature,comprise dans le prolongement de la sotériologie,comportera la caractéristique de la sotériologie elle-même: elle sera duelle. Elle ne pourra vivre l'espérance qu'au coeur de la détresse et de la contradiction. Elle ne pourra non plus,dans la détresse et la contradiction,négliger les germes de l'espérance. Elle s'emploiera à conjuguer l'eschatologie et le réalisme,sans qu'aucun des deux pôles en vienne à absorber entièrement l'autre.

En précisant cette orientation de l'éthique chrétienne,je prends forcément distance à l'égard des conceptions de cette éthique chrétienne qui voient celle-ci comme une "sagesse" susceptible de corriger et de féconder la vie sociale. On trouvera une éthique de

---

1) Voir par exemple Goldstain,p.111-116.
2) Voir "Nature menacée",p.16-17. Girard souligne que,selon l'A.T.,l'homme n'est, par rapport à la nature,ni en situation de dominé,ni en situation de dominateur (p.161-163).

cette sorte dans la seconde partie de l'article de G.Siegwalt,"Ecologie et théologie". L'auteur fonde cette sagesse sur deux implications de l'écologie contemporaine: le consentement à la limite et l'existence relationnelle ("das Zwischen")(voir p.349-351,517-518). Il fait de l'Eglise,entendue dans un sens inclusif (p.514-516),le modèle et le témoin de cette sagesse (p.518) et il énonce cinq repères principaux,c'est-à-dire cinq "maximes",de cette sagesse:

1. le refus du matérialisme économique,
2. la dénonciation de la face démoniaque de l'argent,
3. le discernement des vrais besoins de l'homme,
4. le respect des limites de la nature et de l'homme,
5. la responsabilité de l'homme vis-à-vis de la création et du Créateur (p.519-520).

Je ne doute évidemment pas qu'il s'agisse bien d'une sagesse. Je crois même,avec Siegwalt,qu'elle doit être développée,défendue et vécue,tant par l'Eglise que par la société. Par contre,je vois mal comment elle pourrait,à elle seule,représenter l'éthique sotériologique chrétienne à l'égard de la nature. Elle peut en représenter le pôle réaliste,mais celui-ci,dans la perspective sotériologique du christianisme,doit être maintenu en tension avec le pôle "espérance". Dans ce sens,l'éthique chrétienne ne me paraît pas être seulement une sagesse,mais toujours simultanément une sagesse et une folie,c'est-à-dire une sagesse transpercée d'espérance.

Ethique de l'espérance: elle perçoit la nature en fonction de la promesse. Par là,elle vise à inscrire dans la réalité contradictoire avec laquelle elle ne peut éviter de compter,les indices anticipatifs du "non-encore-advenu". Autrement dit: sa visée ne peut se borner à administrer la contradiction,à chercher les voies moyennes qui l'atténuent ou à tracer les pistes malaisées du "moindre mal",-- bien qu'elle ne puisse éviter de faire cela aussi. Car son "respect de la réalité" l'incite à respecter en même temps ce dont la réalité est déjà sourdement porteuse,sa "grossesse" souffrante,les traces de son πρῶτον et l'attente de son ἔσχατον. Elle ne sera donc pas une éthique satisfaire de son "réalisme", mais déjà une éthique qui prend en compte "la réalité de la réalité".

Le paradigme décisif est ici la résurrection de Jésus-Christ,en tant que transformation recréatrice de la nature créée. Parce que le Christ est ressuscité,il doit être visible que la réalité crucifiée n'est pas tout la réalité. Il doit être visible,précisément au plan éthique,que

> "Nous serons unis aussi à sa résurrection" (Ro 6:5),

ou même:

> "Vous êtes ressuscités avec le Christ...Votre vie est cachée avec le Christ en Dieu" (Col 3:1,3).

Certes,Paul parle bien de cela au futur (ἐσόμεθα) et l'auteur de la lettre aux Colossiens en parle comme d'une réalité "cachée" (κέκρυπται). Le comportement du croyant à l'égard de ses semblables et de la nature reste marqué par toutes les pesées du "pas encore". C'est que l'éthique concerne bien la situation de l'homme ἐν σαρκί (1). Pourtant,tout en vivant dans les

(1) Phil 1:22; II Cor 10:3 et Bultmann,"Theology",I,p.235-236.

limites et les ambiguïtés de la "chair"(1),le croyant vit simultanément ἐν χριστῷ (2),c'est-à-dire dans une situation eschatologique qu'il est appelé à signifier par son comportement(3).

Ethique de l'espérance donc,mais aussi, indissolublement,éthique de la tension. Car c'est bien pour l'ici-bas terrestre et pour le monde de la création et de la chute,que vaut l'espérance. C'est la "création en attente" qui est porteuse de l'espérance. C'est en elle que celle-ci doit s'incarner en des gestes signifiants. Du coup,aucune éthique de l'espérance ne peut éviter l'épreuve de la réalité non encore transfigurée. Il ne s'agit pas d'un simple "pis aller",une inévitable limitation dont on rêve de s'affranchir. Au contraire,il s'agit justement bien de la κτίσις , c'est-à-dire de la réalité mondaine instaurée et gardée par le Créateur,de l'objet même de son Alliance de grâce. Par là,le monde créé est réellement pris au sérieux,dans l'état du "pas encore" comme dans l'état du "déjà" qui le caractérisent conjointement. La réalité,ici,est en même temps le donné que l'homme connaît,expérimente,rencontre,habite,porte en lui,avec ses polarités fastes et néfastes,-- et le donné du Créateur. Quelles que soient les failles,les chutes et les contradictions qui s'y attestent,le monde ne cesse pas pour autant d'être la création "bonne" de Dieu,le monde "qu'il a tant aimé",comme le dit le Christ johannique (Jn 3:16). Il est inséparable de son πρῶτον et c'est même pour cela qu'il est porteur d'espérance.

Autrement dit: c'est parce que le "réalisme" éthique vise cette "réalité" du monde qu'il doit se conjuguer à l'éthique de l'espérance. Finalement donc,l'éthique chrétienne de la nature comporte une bipolarité malaisée. Elle assume simultanément la crucifixion et la résurrection du monde,c'est-à-dire la double ambiguïté de la συνθήκη et de la διαθήκη d'une part,ainsi que la réconciliation eschatologique d'autre part.

-r- Il s'ensuit que l'éthique chrétienne ne peut manquer de prendre en compte la nature dans sa réalité présente.

) Sur le concept de "chair" dans les écrits pauliniens,voir E.Schweizer,art. "chair" du T.W.z.N.T.,trad. française,p.64-92; Bultmann,"Théologie",I,p.231-246; Mehl-Koehnlein,p.12-17 et Bauer,col. 1473-1475.

) Sur l'importance de cette formule (qui revient 160 fois dans le corpus paulinien) et sur sa signification,voir Bultmann,"Théologie",I,p.311,327-328; L.Cerfaux,"Le Christ dans la théologie de Saint Paul",Le Cerf,Paris,1954 (2ème éd.),p.246-253; M.Bouttier,"La condition chrétienne selon saint Paul",Labor et Fides,Genève,1964, p.46-67 et Bauer,col. 514-515.

) Sur la signification eschatologique de l'ἐν χριστῷ ,voir Bultmann,"Théologie",I, p.311.

Elle ne peut donc se borner à être une éthique de l'espérance et du geste qui l'anticipe. Elle comporte bel et bien un pôle que l'on peut nommer "naturaliste" ou "réaliste". Ce sont ici les pouvoirs et les limites de la nature qui constituent une provocation éthique incontournable, tant au niveau humain qu'au niveau de la nature non humaine.

Le vieux thème de la "loi naturelle" constituait déjà le rappel de ceci. Il consistait en effet à dégager les régularités constitutives de l'humain, singulier et social. La loi naturelle faisait front à deux tentations principales: la tentation totalitaire des pouvoirs et des législations politiques, et la tentation "idéaliste" des clergés. Les théoriciens de la loi naturelle, depuis les présocratiques jusqu'à nous, plaidaient obstinément pour que la "nature humaine" soit respectée. J'ai noté déjà les difficultés et les objections qu'ils ont rencontrées(1). La "nature humaine" n'est pas dissociable de son histoire, elle n'apparaît jamais à l'état brut: c'est pourquoi elle est malaisément repérable en termes de prescriptions éthiques. Tout se passe au contraire comme si l'homme était cet animal dont la nature consiste à infléchir la nature, aussi bien la sienne que celle qui l'entoure. La théologie ne peut donc donner sans réserve "dans le panneau" de la loi naturelle. Elle sait, elle en tout cas, que la nature dont il est ici question -- la nature en tant qu'ordre intra- ou extra-humain -- ne peut être identifiée purement et simplement à la création de Dieu, que les menaces et les contradictions du δεύτερον s'y mêlent aux traces du πρῶτον (2). Et donc: la nature dont parle la loi naturelle (ou le droit naturel) ne peut être l'ultime référence, ni en tant que critère ontologique, ni en tant que critère éthique(3).

Pourtant, aucune éthique ne peut ignorer la nature puisque son propos est précisément d'ordonner et de finaliser cette nature. L'éthique ne peut prescrire n'importe quoi à l'homme(4) ou à son environnement cosmique. La règle de Francis

---

1) Voir ci-dessus, IV, 3.
2) L'attestation biblique la plus nette de ceci réside dans l'Alliance noachique en tant que reprise, mais reprise pour un temps de détresse, de l'ordre créateur. Voir ci-dessus, VI, 2, -g-h- et Thielicke, § 692 et 833. De même, Jésus distingue entre le δεύτερον de la loi mosaïque et le πρῶτον de la création (Mt 19:3-8).
3) Dans l'éthique protestante, le thème du droit naturel a souvent été suspecté de "naturalisme", bien que les Réformateurs n'aient pas hésité à l'utiliser pour désigner la sphère politique de l'éthique, distincte de l'éthique spécifiquement chrétienne. La doctrine des "ordres", qui remonte également à Luther, a joué un rôle analogue à celui de la loi naturelle du côté catholique romain. Mais les "ordres" dont on parle ici sont les ordres du monde de la chute ou "ordres de l'histoire": voir ci-dessus, IV, 5, -c-d- et Thielicke, § 2160-2161.
4) On trouve également cette idée chez le Platon de la "République": ses philosophes-rois devront d'abord posséder un naturel adapté à la philosophie. A ce propos,

Bacon reste vraie pour tout éthique: "La nature,pour être commandée, doit être obéie". C'est la vérité des "naturalismes éthiques"(1). C'est aussi la leçon,combien pressante,de l'écologie contemporaine.

Il n'est peut-être pas inutile de rappeler ici que Luther lui-même,peu suspect de naturalisme éthique,s'est montré soucieux que l'éthique chrétienne ne répudie pas la nature. Dans son "Jugement sur les voeux monastiques"(1521),un de ses principaux arguments à l'encontre du voeu de chasteté consiste à affirmer qu'il s'oppose à la nature.

> "Ainsi,à t'écouter,il faudra que nous tous fassions voeu de célibat et que nous demandions ensuite à Dieu d'en rendre possible l'accomplissement. Par là,tu contraindras Dieu à rapporter l'ordre imposé à la nature:'Croissez et multipliez' et à changer la parole par laquelle il a créé toutes choses"(2).

En matière sexuelle,Luther estime que l'on doit tenir le plus grand compte de l'exigence naturelle,faute de quoi l'impératif éthique s'avère irréalisable:

> "Pourtant,ne pouvant pas surmonter sa nature au point de se priver de l'association naturelle du sexe,il(=le célibataire) se livrera à la débauche,incapable de faire autrement"(3).

L'éthique prend toujours appui sur les pouvoirs de la nature,et elle se meut dans ses limites(4). En même temps,elle ne se borne pas à la reproduire,elle vise au contraire à l'infléchir en vue de lui "sur-imprimer" la "valeur",c'est-à-dire de l'inscrire dans un projet d'existence. Par là est relevée l'insuffisance de tout naturalisme: le devoir-être supplante l'être sur lequel il prend appui. Le conflit entre idéalisme et réalisme éthiques reproduit cette tension entre ce que Bacon nomme l'obéissance à la nature et le commandement de la nature. Une des formes contemporaines de ce conflit est la tension hautement problématique entre écologie et économie. Ici s'affrontent un "logos" et un "nomos": les lois de l'être et les lois qu'on lui impose,ses régularités contraignantes et sa gestion infléchissante.

G.Siegwalt a exprimé cette tension en quelques phrases:

- "L'alternative est à vrai dire proprement dramatique: à moins d'un changement de mentalité dans les pays occidentaux qui con-

---

M.Dixsaut écrit:"La facilité à apprendre,la bonne mémoire sont des signes qu'un naturel est bien doué pour la recherche. On ne peut acquérir ces qualités,elles sont le fait d'une nature. La nature est la limite de l'éducation,l'éducation n'est pas tout puissante" ("La République VI-VII de Platon",Paris,1980,p.149-150).

) Je désigne par cette expression les courants de pensée qui fondent l'éthique dans la nature et la connaissance de celle-ci,c'est-à-dire principalement dans la psychologie,la biologie et même la sociologie. Voir l'ouvrage de Kemp.

) Luther,"Jugement",p.167. Voir tout le développement,p.165-171.

) Ibid.,p.169. Voir aussi Calvin,"La vraie façon de réformer l'Eglise" (1549),Labor et Fides,Genève,1957,p.87.

) Ce dont témoigne la sagesse populaire immémoriale,présente également dans la Bible: "Un noir peut-il changer de peau,une panthère de pelage?" (Jér 13:23); "Ce qui est courbé,on ne peut le redresser;ce qui fait défaut ne peut être compté" (Qoh 1:15); "Un figuier peut-il donner des olives,ou une vigne des figues? Une source saline ne peut pas non plus donner de l'eau douce" (Jac 3:12).

duirait ceux-ci à opter délibérément pour une certaine pauvreté par rapport aux habitudes de l'actuelle société de consommation,et inversement,pour ce qui est de certains pays en voie de développement,telle l'Inde,à moins d'un renoncement à tout espoir de progrès économique et social pourtant impératif,il n'y a que le choix,dans l'état actuel des choses,entre le programme nucléaire avec ses risques considérables et d'importants bouleversements économiques et sociaux liés à une réduction drastique de la population mondiale à venir,qui engendreraient des troubles sociaux et politiques sans précédent. Prendre,dans ces conditions,une décision, c'est choisir entre deux sortes de risques. Dans aucun cas, on n'échappe au risque"(1).

-s- Choisir entre deux risques,c'est assurément la contradiction de la nature: se frayer un chemin difficile et osé dans le maquis de ses pouvoirs et de ses revanches. Tel est le pôle que j'ai nommé "naturaliste" de l'éthique,-- de l'éthique chrétienne tout aussi bien. Il n'est pas étonnant que celle-ci connaisse le clair-obscur,les ambiguïtés et les hésitations qui apparaissent également dans les autres éthiques. C'est bien toujours, au fond,de l'articulation entre le consentement et la maîtrise qu'il s'agit. Mais il n'y a pas,pour l'homme singulier et pour la société,de consentement qui ne s'accompagne de maîtrise,ni de maîtrise qui ne se trouve freinée par l'inévitable consentement.

Les domaines qui relèvent de l'éthique médicale contemporaine,tels ceux de la limitation des naissances, de l'avortement,de l'eugénisme,des manipulations génétiques,de l'insémination artificielle,etc.,sont précisément de ceux qui concernent cette articulation problématique et toujours "risquée" entre le consentement et la maîtrise. A propos de chacun d'eux,la parole chrétienne reste hésitante,parfois contradictoire,en raison précisément de la bipolarité tendue qui y apparaît. A propos de chacun d'eux,ni le recours à une éthique naturaliste (au nom du réalisme),ni le recours à une éthique eschatologique (au nom de l'espérance),ne paraissent suffisants.

Pourtant,c'est bien dans la ligne de l'espérance que l'éthique chrétienne s'efforcera de peser. C'est bien le "non-encore-advenu" qu'elle s'emploiera à promouvoir et à anticiper. Elle qui connaît la nature,en l'homme et hors de lui, comme attente et promesse de rédemption,ne peut jamais s'en tenir définitivement aux inévitables crucifixions du réalisme,sans au moins rappeler et pré-signifier la résurrection. Le problème n'est d'ailleurs pas tant de savoir si l'éthique chrétienne a de meilleu-

1) Siegwalt,"Choix nucléaire",p.16. Voir Derr,chap. 5 à 7.

res réponses que les autres -- ce dont on peut douter! --,mais plutôt celui de savoir si,avec ses réponses hésitantes et confuses,elle peut quand même espérer contre toute espérance. Si c'est le cas,ses réponses porteront au moins la trace de leur polarité ultime. Elles laisseront entrevoir,dans leur relativité même,quelque préfiguration de l'ἔσχατον.

12//- Une compréhension sacramentale de la nature.

Peut-être n'est-il pas inutile de souligner,de manière très condensée,le lien du présent paragraphe avec ceux qui le précèdent. Il existe,ai-je noté (VIII,9,-g-),une compréhension de la nature qui caractérise la foi chrétienne. Elle s'articule sur la tension ternaire :πρῶτον - δεύτερον -ἔσχατον. J'ai évoqué le πρῶτον au chap. VII,puis le δεύτερον en VIII,1-9, enfin l'ἔσχατον en VIII,10. La relation "tendue" entre ces trois foyers de sens s'opère dans la sotériologie et l'éthique (VIII,11).

Mais la foi chrétienne connaît également une relation "détendue",une réconciliation,entre ces trois foyers de sens: c'est celle qui se dévoile,à titre récapitulatif et anticipatif,dans le sacrement. Ici,la relation entre nature et homme se trouve transvaluée: c'est le sacramental du présent paragraphe (VIII,12). Le suivant (VIII,13),consacré à François d'Assise,prolonge simplement,en le précisant de façon critique,ce que je nomme ici "compréhension sacramentale de la nature".

-a- Selon le témoignage biblique,la nature n'est pas indépendante de Dieu(1). En ce sens,on doit donner raison à R.Guardini(2): la nature,au sens des Grecs ou des modernes,est inconnue des auteurs bibliques. Quand Paul parle de la totalité des êtres et des choses,en Romains 8:18,c'est le mot κτίσις qu'il emploie soulignant ainsi que la φύσις ne peut être comprise comme un pouvoir autonome de génération,de production et de conservation. La φύσις ,pour Paul,est d'emblée κτίσις ,c'est-à-dire rapportée à Dieu comme à son Auteur,son Allié et son Sauveur. Dans la διαθήκη entre Dieu et l'homme,la nature n'est pas une sorte de troisième domaine:

---

(1) Voir ci-dessus,VII,8: "la dépendance".
(2) Voir ci-dessus,V,5,-b-.

elle relève,elle aussi,de cette διαθήκη,mais entendue dans toute son extension.

C'est ce qu'exprimait A.Causse à propos des poètes hébreux:

> "Le poète hébreu connaît la nature; mais s'il en a admiré la force et la majesté,il ne s'attarde pas pour cela à la décrire...Le monde visible n'a pas d'intérêt en lui-même,mais seulement parce qu'il est une oeuvre du Dieu invisible...Très différente de la conception scientifique moderne où la nature apparaît comme dominée par des lois d'airain(1),et différente aussi de la conception artistique et rationnelle des Grecs,la conception hébraïque repose sur un sentiment très profond de l'action universelle du Dieu vivant"(2).

Pourtant cette première intuition --la complète dépendance du monde créé -- se double d'une seconde qui provoque contraste: <u>la nature n'est pleinement accordée ni à Dieu, ni à l'homme</u>. Il y a brisure et anomalie,au plan de la διαθήκη comme au plan de la συνθήκη. C'est ce qu'exprime la symbolique de la chute(3): l'espérience humaine de la nature est douloureuse et contradictoire,elle ne se déroule pas au plan de l'harmonie immémoriale (le πρῶτον),ni au plan de la pacification espérée (l'ἔσχατον). C'est pourquoi l'empreinte de Dieu dans la nature est affectée d'un clair-obscur qui la rend problématique(4). L'histoire de la nature, en tant que "creatio continua" et accompagnement providentiel,se présente comme un entrelacement de grâce et de disgrâce,ce que Paul exprime par l'image de la grossesse.

Pour rendre compte de cette perception contrastée,voire "crucifiée"!,de la nature -- Qohéleth et le Psaume 104! -- j'ai évoqué le regard archéologique et le regard eschatologique portés sur cette nature diffractée(5). Ces deux regards ne sont pas des rêves seulement (ils sont sûrement cela aussi),mais le ressort d'une compréhension sotériologique de la nature(6). J'ai noté que cette compréhension débouche sur une éthique. Je dois ajouter ici qu'elle comporte également <u>une poétique</u>,c'est-à-dire une reprise et une transvaluation de la nature dans le culte de la communauté croyante(7).

Causse écrit en 1921. De nos jours,on serait tenté d'atténuer ou de nuancer cette affirmation.
Causse,p.394,396. Voir Eichrodt,II,p.97-107.
Voir ci-dessus,VIII,9.
Voir ci-dessus,VIII,8.
Voir ci-dessus,VIII,9 et 10.
Voir ci-dessus,VIII,11.
Je n'entends pas le poétique dans l'ordre du langage seulement,mais dans l'ordre de l'action (ποίησις). Ce serait l'action qui "dévulgarise",et par là "transvalue", êtres et choses,à la fois par les mots et par le geste. Dans ce sens,le sacrement relève de la poétique. Voir Girard,p.73-74.

-b- Le culte d'Israël, pour autant que nous le connaissions(1), intègre la nature. Ses fêtes évoquent les hauts faits historiques de Yahvé, mais aussi le rythme des saisons tel que le vit une société agricole et pastorale(2). Le Temple lui-même paraît comporter une symbolique cosmologique(3). Les offrandes et les sacrifices associent la nature (animaux et plantes) au culte de la communauté humaine. Enfin, certains Psaumes invitent le cosmos entier à célébrer le Seigneur(4).

Dans le culte chrétien également, la nature est associée à l'action et à la louange de la communauté. Cela se produit par le sacrement. Celui-ci est en effet l'utilisation d'éléments créaturels et de leur office en vue de signifier l'oeuvre christique. L'eau est un de ces éléments de la nature utilisés par l'homme pour ses ablutions profanes ou religieuses. Le pain et le vin sont le résultat du travail humain sur les dons de la nature(5). Encore une fois, nous ne pouvons pas séparer ici les deux pôles de la nature et de la culture: dans les sacrements, surtout dans la Cène, la nature se présente sous la forme que l'homme lui confère par son travail(6). C'est donc la nature dans son rapport à l'homme qui fait l'objet de la reprise sacramentelle. Autrement dit: c'est la συνθήκη qui se voit chargée de signifier la διαθήκη et qui, de ce fait, se trouve nouvellement finalisée.

On doit noter que le rapport entre les sacrements et la création première ou la création dernière est déjà présent dans la littérature chrétienne des temps apostoliques. L'eau est en tout cas mise en relation avec une naissance nouvelle, une recréation, dans Jean 3:3-7. De même, Tite 3:5 parle du baptême comme d'un λουτρὸν παλιγγενεσίας, utilisant par là un terme qui désigne la création eschatologique(7). Dans la Didachè (10:3-6), le repas eucharistique est à son tour mis en relation avec l'oeuvre du Dieu créateur(8): après avoir reçu le pain et le vin, la communauté entonne

---

Voir Ringgren, p.162-168 et von Rad, "Théologie", I, p.212-245.
Voir Ringgren, p.199-204 et de Vaux, II, p.383-407.
Voir Ringgren, p.171-178 et de Vaux, II, p.169-171.
Voir Ps 103:19-22; Ps 146; Ps 147; Dan 3:52-90; von Rad, "Théologie", I, p.308-320.
En ramenant les sacrements chrétiens au baptême et à la cène, je n'entends pas trancher la question du nombre de ces sacrements, question hors de mon propos. Il me suffit que le baptême et la cène jouissent, dans le N.T. et dans la tradition chrétienne, d'une position privilégiée et centrale, -- y compris dans les Eglises qui comptent d'autres sacrements.
Voir Tillich, "Protestant Era", p.96.
Voir Mt 19:28. Sur l'interprétation de Tite 3:5, voir Scheffczyk, p.43.
Voir Scheffczyk, p.60.

la louange:

"C'est toi,Maître tout-puissant
qui as créé l'univers,à la louange de ton nom;
tu as donné aux hommes la nourriture
et le breuvage en jouissance..."

Les éléments utilisés dans les sacrements, l'eau,le pain,le vin,comportent,comme toute la nature,une ambiguïté fondamentale. C'est la nature duelle,bonne et menaçante ou souffrante,qui fait l'objet de la reprise sacramentelle. L'eau,dans l'Ancien Testament,est à la fois le signe de la fertilité,le don du ciel qui féconde la terre(1) et la menace chaotique(2). Cette polarité se retrouve d'ailleurs dans l'acte baptismal,en tant qu'il est immersion mortelle et retour à la vie. Le pain,lui,est nourriture. A ce titre,il évoque bien le don de la création,la sollicitude du Créateur pour l'homme(3). Mais le pain renvoie également au labeur ardu, à la peine,comme le signale le récit de la Genèse: "C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras ton pain"(4) Ce peut être encore la tentation de l'abondance et de l'oubli,ce qui amène le Deutéronome à rappeler que "l'homme ne vit pas de pain seulement"(5),et Jésus à ordonner aux missionnaires de ne pas emporter de pain(6). Enfin, le vin est boisson. Lui aussi évoque le don de la terre aux hommes. Plus même: il est don de joie et de fête: "il réjouit le coeur des humains et fait briller les visages"(7). Il est associé aux promesses d'abondance eschatologique(8). Mais le vin est aussi source d'égarement et de déchéance,comme l'illustre l'épisode de Noé(9) et comme le rappellent de nombreux autres textes de l'Ancien et du Nouveau Testament(10).

-c- Le sacrement,c'est donc la nature qui dit le salut. C'est la nature ambiguë qui se trouve transfinalisée. Elle ne se borne plus à dire ce que tout le monde sait par ailleurs. Elle devient porteuse d'un surplus de sens. La créature duelle,bonne et menaçante,se trouve réunifiée par la transvaluation christique. Elle ne signifie jamais rien de simple et d'univoque,elle qui ne peut puri-

---

Voir Ps 104:10-14 et Ge 2:5.
Voir Ps 104:5-9 et Ge 1:2-10. Voir ci-dessus,VIII,8,-f-.
Voir Ps 104:13-14 et Es 55:12.
Ge 3:19. Voir Job 7:1-8 et Qoh 2:20-26. Sur cette dualité du pain,voir P.Beauchamp,"Psaumes",p.196-197.
Dt 8:4,repris par Jésus selon Mt 4:4 et Lc 4:4.
Mc 6:8. Selon Lc 7:33,Jean Baptiste ne mange pas de pain.
Ps 104:15. Voir Ps 4:8; Jg 9:13; Prov 31:7 et Qoh 10:19.
Voir Es 51:1 et 56:12.
Ge 9:20-27.
Voir par exemple Nb 6:3; Prov 20:1; 21:17; 31:4-7; Eph 5:18; ITim 3:3. On trou-

fier qu'en menaçant,qui ne peut nourrir qu'en peinant et qui ne peut réjouir qu'en aliénant, -- elle en vient ici à exprimer le salut. Elle se trouve prise dans la promesse et,par elle,reçoit un sens neuf. Le réalisme sacramentel consiste alors en ceci que la réalité physique dit et donne plus qu'elle-même: elle se double de son propre ἔσχατον .

On doit rappeler pourtant l'avertissement des Réformateurs: en réalité,ce n'est pas la nature elle-même qui dit cela,c'est la parole qui l'accompagne et la décrypte(1). En fait,on peut se tromper entièrement sur le baptême et sur la cène en n'y voyant justement que ce qu'ils laissent voir par eux-mêmes. C'était,semble-t-il,le cas à Corinthe lorsque la cène ne signifiait pas plus qu'un repas,-- ce qu'elle est aussi assurément!(2). C'était aussi le cas lorsque le baptême ne signifiait pas plus qu'une repentance,un désir de purification,comme paraît le rapporter le curieux épisode des disciples d'Ephèse dont parle le livre des Actes(3).

Cela implique que la nature ne cesse pas d'être ce qu'elle est et de signifier pour l'homme ce qu'elle signifie communément (le repas,le besoin de purification). Elle ne cesse pas d'être ambiguë. Mais la parole en dévoile le sens nouveau, elle la transvalue et la rend porteuse de ce surplus de sens dont je parlais. La nature ne cesse pas d'être la nature physique,mais elle se double de la nature eschatologique. En ce sens,on doit maintenir qu'il n'y a pas "transsubstantiation" de ce monde. La seule transsubstantiation dont témoigne le Nouveau Testament est celle de Jésus-Christ. Mais,en lui,la transsubstantiation du monde est objet d'espérance. Or le sacrement est le lieu où la transsubstantiation du monde -- c'est-à-dire son renouvellement,sa résurrection --,est en quelque sorte inscrite et signifiée. La nature n'est plus tout simplement ce qu'elle paraît,porteuse de vie et de mort. Elle se double de sa propre espérance: elle dit déjà plus que ce qu'elle dit.

Le sacrement est l'anticipation de ce dont parle Paul dans Romains 8:19-22,c'est-à-dire de l'accession de la création à la gloire et à la liberté. L'anticipation: pas encore

---

La dualité parole-sacrement peut être discutée. Tillich la conteste ("Protestant Era",p.95,112): il relève en effet que la parole,comme n'importe quel élément sacramentel,est de l'ordre de la nature (ibid.,p.107-108). Sans doute,mais la parole est à tout le moins un son plus un sens: elle est donc plus qu'un phénomène naturel parmi d'autres. La parole interprète ce que la nature livre à l'état brut et embrouillé. La parole est nature qui "valorise" la nature,et donc qui la fait sortir,fût-ce partiellement,de son opacité. C'est pourquoi le couple parole-sacrement peut être maintenu en tant qu'il permet de distinguer entre l'être et le sens.

I Cor 11:17-34.

Act 19:1-7.

la réalisation (qui n'a lieu qu'en Jésus-Christ),mais déjà la transvaluation.

-d- "Comment alors ne pas nous réjouir de ce que le christianisme nous ait donné un sacrement (= la cène),dont le moins qu'on puisse dire est qu'il doit nous rappeler que notre nature aussi est destinée à être transfigurée à l'image de l'Homme Céleste que le chrétien est censé porter en lui",écrivait Jean Héring(1).

En effet,le sacrement "nous rappelle" cela. Mais il fait plus encore. Car ce n'est pas seulement de "notre nature" qu'il est question dans le sacrement,et ce n'est pas non plus d'un simple "rappel". C'est la nature entière qui est convoquée -- pars pro toto! -- à un témoignage nouveau. Et ce témoignage est plus qu'un rappel,il est déjà un don: les nouveaux cieux et la nouvelle terre sont déjà là,anticipativement,à l'état de promesse et de "pré-figuration".

C'est pourquoi P.Evdokimov déclare à bon droit que,dans le sacrement,la nature est "déprofanée" ou "dévulgarisée".

"La liturgie,ajoute-t-il,intègre les actions les plus élémentaires de la vie: boire,manger,se laver,parler,agir,communier, vivre, -- et leur restitue leur sens et leur véritable destination: être des pièces du Temple cosmique de la gloire de Dieu" (2).

Le sacrement,c'est donc,en raccourci, et dans l'ambiguïté terrestre,l'espérance de toute la nature. C'est déjà la réalisation de ce qui reste encore attendu. Et donc,dans le sacrement,la nature est comprise en fonction de la rédemption du Christ,elle est comprise comme création restaurée,délivrée,renouvelée.

-e- Le sacrement comme "moyen de grâce" suppose que l'homme est nature,qu'il est inséparable de son corps, et que même ce qu'il nomme son "âme" n'est pas sans rapport avec le cosmos,ses rythmes et ses forces. Il suppose donc la participation de l'homme au cosmos. On peut déplorer que la théologie chrétienne ait souvent vu ici une "faiblesse". Ainsi Calvin,à propos de la cène, lorsqu'il écrit:

"Car d'autant que nous sommes si faibles que nous ne le pouvons pas recevoir (= Jésus-Christ) avec une vraie confiance de coeur

---

1) Héring,p.25.
2) Evdokimov,p.62.

> quand il nous est présenté par la seule doctrine et la prédication,le Père de miséricorde,ne dédaignant point de condescendre en cet endroit à notre faiblesse,a bien voulu ajouter à sa Parole un signe visible,par lequel il représentât la substance de ses promesses pour nous confirmer et fortifier, en nous délivrant de tout doute et de toute incertitude"(1).

On doit regretter de telles justifications du sacrement,en raison d'abord de l'anthropologie dualiste qu'elles impliquent. En outre,quand l'homme ne sera plus disposé à de tels aveux de faiblesse,il en viendra bientôt à se croire majeur et à congédier les sacrements. La réduction de l'homme à la conscience ou à la raison éliminera le sacrement(2).

Or,ce que le sacrement comporte,c'est précisément que l'homme ne peut jamais subir sans préjudice une telle réduction,qu'il est toujours nature dans son corps et dans son âme, dans sa raison et dans sa volonté. Le sacrement constitue ainsi le rappel de la parenté ontologique de toute la création.

Le sacrement ne dit pas seulement la διαθήκη avec l'homme,mais aussi la διαθήκη cosmique,et il dit cela, non en raison de la "faiblesse" de l'homme,mais en raison de la foi au Dieu créateur,allié et sauveur du monde entier. Si le sacrement dit la διαθήκη sous la forme de la συνθήκη ,c'est parce que celle-ci est tout entière concernée par la διαθήκη . Et donc le sacrement rappelle aussi à l'homme que le salut s'étend à tout ce qu'il est, -- et non pas seulement à cette "meilleure" part de lui-même qu'on nommerait l'âme ou la raison ou la volonté.

L'importance du sacrement,son importance décisive,c'est précisément l'extension cosmique du salut et la participation de l'homme à la totalité du cosmos. Ou,pour le dire avec Tillich:

> "Dans les sacrements,la nature participe à l'avancement du salut...Les puissances naturelles et spirituelles sont unies -- réunies -- dans le sacrement"(3).

Mais le sacrement dit cela,il est vrai, "en raccourci" et,pour ainsi dire,de manière "concentrée": pars pro toto. Ce faisant,il nous autorise et nous invite à étendre la compréhension de la nature qui s'y manifeste à toute la nature. C'est cela que je nomme la compréhension "sacramentale" de la nature.

"Pars pro toto" ne signifie pas ici que toute chose,dans la nature,peut devenir sacrement. C'est pourquoi je ne parle pas d'une compréhension sacramentelle de la nature,mais plutôt d'une compréhension sacramentale. La théologie rencontre en effet,en ce domaine,une

---

) Calvin,"Petit traité de la sainte cène" (1541),Ed. Les Bergers et les Mages,Paris, 1959,p.19.
) Voir Tillich,"Syst. Theology",III,p.121-122.
) Tillich,"Fondations",p.120.

limitation impérieuse: les sacrements chrétiens renvoient à une histoire unique. Le pain et le vin de la cène remémorent l'événement du dernier repas,de sa signification pascale et de sa perspective sacrificielle. L'eau du baptême,à son tour,remémore la mort et la résurrection du Christ comme nouveau Moïse qui emmène son peuple vers la terre promise au travers de la mer. L'arrière-plan historique des sacrements (leur double arrière-plan,puisqu'ils ont une archéologie vétéro-testamentaire) signifie que les chrétiens ne sont pas autorisés à l'invention au fil de leur sensibilité. Le sacrement est "mémoire",c'est-à-dire qu'il est limité à certains faits et à certains gestes. Ce n'est pas toute la nature qui est sacrement(1).

-f- Mais toute la nature est sacramentale (2). Je veux exprimer par là la structure ontologique qu'elle reçoit de la révélation divine: elle porte toute entière l'empreinte de son Auteur,Allié et Sauveur. Je me suis exprimé précédemment à propos de la"forme" de cette empreinte(3). Quant à sa "matière",elle consiste principalement en ceci que Dieu la considère comme son oeuvre,l'oeuvre avec laquelle il fait Alliance et qu'il s'emploie à sauver,l'oeuvre promise à la liberté et à la gloire dont parle l'apôtre Paul.

L'eau,le pain et le vin n'ont pas été choisis en fonction d'une dignité particulière qui leur serait inhérente. Nous avons vu qu'au contraire ils portent en eux la même ambiguïté,la même grâce et la même disgrâce que tout le reste,l'homme y compris. Ils ont été choisis en fonction des actes historiques précis auxquels ils sont associés. Mais ils ne sont pas seuls à dire le salut de Dieu. Karl Barth,à partir de Genèse 1,discerne dans la lumière,l'eau,la terre,les montagnes,la végétation,les astres,les animaux et l'homme lui-même des "paraboles",des "modèles" et des "signes" de cette structure fondamentale du cosmos(4). A.Causse relève,chez les prophètes,une perception "symbolique" de la nature. Il la voit principalement dans les traits suivants: les montagnes, les vallées profondes,le désert,la source et l'arbre,la mer agitée par les orages,et divers animaux(5). On pourrait certainement ajou-

---

Voir Derr,p.30.

Tillich ("Protestant Era",p.110-111) distingue dans le même sens entre ce qu'il nomme le "principe sacramentel" et le "sacrement". Et il précise:"Dans le protestantisme,chaque sacrement a un caractère représentatif,indiquant l'universalité du principe sacramentel"(p.111). Mais il ajoute aussitôt:"On ne peut créer des sacrements arbitrairement; ils naissent en raison de l'événement historique" ("historical fate")(p.111). Par contre,je ne suis pas Tillich lorsqu'il enracine son "principe sacramentel" dans l'expérience humaine de la nature,laquelle comporte que des objets naturels sont porteurs de signification et de pouvoirs transcendants (p.102-108). C'est la révélation du Dieu créateur,allié et sauveur qui fonde à mes yeux la "sacramentalité" de la nature.

Voir ci-dessus,VIII,8.

Voir ci-dessous,section -g-.

Causse,p.408-401.

ter bien d'autres traits: les cieux eux-mêmes,les vents,les saisons, les fleurs,la vigne,le figuier,l'olivier,le cèdre,le soleil,l'ombre, le cours d'eau,la rosée,etc.(1).

En réalité,c'est bien toute la création qui est porteuse de l'empreinte de Dieu. Le sacramentel renvoie ainsi à un sacramental fondamental(2). Le particulier renvoie au général: il est la concentration ou la récapitulation de cette structure de base du cosmos qui consiste à n'être jamais ni nulle part en dehors de l'Alliance. C'est pourquoi Paul peut dire que c'est "toute la création" qui "attend avec impatience" et qui "gémit maintenant" dans l'espérance (Ro 8:19-22).

-g- La perception sacramentale de la nature correspond bien à une "dévulgarisation" de la nature,-- et ceci dans les deux sens que j'ai indiqués déjà. Elle n'est ramenée ni au pan-sacralisme vulgaire,ni au pan-naturalisme vulgaire. Distincte de Dieu,elle n'est pourtant pas sans lui. Elle témoigne de lui. Telle est,nous l'avons vu,l'affirmation diversement formulée et répétée de l'Ancien et du Nouveau Testament(3).

La théologie chrétienne a fréquemment relayé cette affirmation. Ainsi,en résumant la position de Bonaventure à ce propos,Scheffczyk écrit:

> "Il prend au sérieux le monde en tant qu'il exprime Dieu d'une manière toute réaliste. Selon ce point de vue,les choses sont, dans leur essence,les formes expressives de l'être divin,et, selon leur proximité plus ou moins grande avec Dieu,des ombres, des traces ou des images de Dieu...C'est pourquoi il ne faut pas considérer les créatures dans leur seule matérialité; pour les comprendre pleinement,il faut les voir en tant que signes; l'analogie devient la norme de connaissance des choses"(4).

"Formes expressives","ombres","traces",

---

1) Voir Schneller,p.72-139. Luther disait:"Il est nécessaire de considérer les créatures comme des paroles que Dieu nous adresse" (cité par Siegwalt,"Nature",p.160).
2) Voir encore Tillich,"Syst. Theology",III,p.121.
3) Voir ci-dessus,VIII,8,c-d-. Il n'est pas inutile de rappeler incidemment ici que la perception de la nature par l'homme n'a jamais été univoque et qu'elle ne peut pas l'être. J'ai illustré ceci en commençant mon travail,notamment par l'exemple des différents regards portés sur le même arbre (ci-dessus,I,-a-b-). Dès lors,mon plaidoyer pour la compréhension sacramentale de la nature ne pourrait surprendre que ceux qui entendent soumettre la perception humaine de la nature à l'hégémonie d'un seul prisme herméneutique,par exemple le prisme scientifique,le prisme technicien ou le prisme écologique. Indépendamment de la résistance théologique qu'appelle cette réduction du connaître,on peut déjà lui opposer la polyvalence des regards qui s'atteste universellement. L'homme peut à bon droit se cabrer contre l'unidimensionalité à laquelle on entend ici le réduire.
4) Scheffczyk,p.146 (je souligne). Voir E.Gilson,"La philosophie de saint Bonaventure", Vrin,Paris,1978 (2ème éd.),p.165-191.

"images","signes","analogies": ces termes ne se recouvrent pas totalement et l'on peut penser que tel d'entre eux n'est pas exempt de piège. Mais l'orientation générale de la pensée se ramène à ceci: la nature,en tant qu'elle est créée,témoigne de Dieu. L'homme est autorisé et invité à discerner dans la nature les traces multiples de son Auteur.

Karl Barth lui-même,dont on sait la méfiance farouche à l'égard de toute théologie naturelle et de toute "analogia entis",n'hésite pas à utiliser une large palette d'expressions pour désigner ce témoignage que la nature rend à Dieu. Il parle ici de "parabole",de "modèle",de "signe"(1). A propos de l'humanité,il parle d'"image",de "prototype",de "copie",de "reflet",de "correspondance",d'"analogie",de "parité",de "parabole" encore,de "ressemblance"(2),pour indiquer cette sorte de témoignage qu'elle rend,par sa seule existence (ou plutôt: par sa forme spécifique d'existence),au Dieu créateur,allié et sauveur.

Il va plus loin encore. Il relève la sacramentalité de certaines créatures: la lumière physique renvoie au règne de Dieu,à son dévoilement,à sa victoire sur les ténèbres et la mort(3). De même,l'eau et la terre revêtent une signification qui déborde leur phénoménalité: elles sont sacrements du salut d'Israël(4). Les montagnes à leur tour évoquent la fermeté de la promesse divine(5). La végétation également: c'est en effet l'herbe qui sèche ou bien l'arbre "destiné à être debout,à porter du fruit et à durer"(6). A propos des astres,Barth note:

> "Quelqu'un doit être éclairé par les astres destinés à imiter l'oeuvre de Dieu,quelqu'un doit être informé de l'existence de cette oeuvre,et il le sera par la fonction assignée aux astres" (7).

Enfin,quant aux animaux,Barth leur attribue également une sorte de vertu parabolique:

> "Il (= l'homme) aura constamment devant les yeux,dans le monde animal qui l'entoure immédiatement,le spectacle d'une soumission à cette même Parole...Il (= l'animal) le précède encore en ce que,loin d'oublier sa nature animale,avec sa dignité mais aussi avec sa limite,il sait la garder,posant ainsi à l'homme la question de savoir si on peut en dire autant de lui,et jusqu'à quel point"(8).

---

1) Barth,"Dogmatique",vol.11,p.11.
2) Ibid.,p.344.
3) Ibid.,vol.10,p.125-142.
4) Ibid.,p.157-162.
5) Ibid.,p.162.
6) Ibid.,p.165.
7) Ibid.,p.172 (voir p. 172-179).
8) Ibid.,p.189-190.

Indications suggestives au moins. Mais aussi et surtout indications qui amènent Barth à discerner le langage du Créateur dans le signe de la créature. Telle est spécifiquement ce que l'on peut nommer une perception sacramentale de la nature. Celle-ci est symbole,au sens étymologique et fort du mot: avec elle,la nature apporte autre chose qu'elle(1). Elle renvoie au-delà d'elle-même,précisément parce qu'elle n'est pas close sur elle-même. Elle fait signe à l'homme: elle lui dit plus que ce dont témoigne son apparaître.

-h- Le fondement de cette perception sacramentale de la nature,c'est que toutes choses sont réunies et récapitulées dans le Christ,comme l'indique l'auteur de la lettre aux Ephésiens quand il parle de "la récapitulation de toutes choses dans le Christ". Et,pour être sûr qu'aucune zone réservée ne soit soustraite à cette récapitulation,l'auteur précise le contenu du τὰ πάντα :"les choses qui sont dans les cieux et les choses qui sont sur la terre" (Eph 1:10)(2).

L'hymne aux Colossiens précise davantage encore en signalant que le Christ est à la fois le créateur et le réconciliateur de toutes choses,apparaissant ainsi comme le πρωτότοκος πάσης κτίσεως(1:15),le premier-né de l'oeuvre créatrice et recréatrice,celui en qui elle se rassemble et se réunifie dès l'origine.

L'Epître aux Hébreux se meut dans la même perspective lorsqu'elle parle du Fils qui "porte toutes choses",φέρων τὰ πάντα (1:3).

C'est parce qu'il en est ainsi,parce que le Créateur,l'Allié et le Sauveur sont bien le même Dieu,qui accomplit son oeuvre en Christ,qu'il est possible et même nécessaire de ne rien soustraire à son emprise. C'est pour la même raison que la structure ontologique de la nature consiste dans le fait qu'elle est récapitulée en lui,dans sa prodigieuse diversité comme dans sa problématique dualité. C'est même ici que nous atteignons la "réalité ultime" de la nature, -- la réalité de la réalité --

---

) Le terme "symbole" ici n'équivaut nullement au terme "analogie". L'analogie comporte une ressemblance et une parenté ontologiques. Le symbole ne comporte pas plus qu'une transparence sémantique. L'analogie ne fait appel qu'aux capacités d'éveil,d'attention et de compréhension de l'esprit humain. Le symbole fait appel,lui aussi,à ces mêmes capacités,mais sous la mouvance de l'ouverture préalable à ce qui est au-delà du donné,-- en termes théologiques: de la "révélation".

) Sur le thème de la "récapitulation",voir Siegwalt,"Introduction".

c'est-à-dire ce par quoi elle est qualifiée comme "création espérante".

-i- Il y a lieu d'ajouter que la perception sacramentale de la nature ne soustrait nullement celle-ci à la diffraction et à l'antinomie que j'ai signalées. Au contraire,cette perception a souvent pris la forme d'une sorte de lexique sémantique de la nature,en fonctions duquel certains phénomènes de la nature apparaissent comme des "sacrements" de la bonté et de la grâce divines,tandis que d'autres apparaissent comme des "sacrements" du jugement et de la menace divines. On nomme volontiers la voûte étoilée,les fleurs et les arbres,les oiseaux,le printemps,le soleil, d'un côté,tandis qu'on range dans l'autre camp les tempêtes,les orages,les ténèbres,l'hiver,les plantes agressives ou parasites,les prédateurs. Cette distinction binaire des éléments naturels se retrouve à propos de l'homme puisqu'on range volontiers le corps et ses passions dans la nature néfaste,l'âme et l'esprit dans la nature bonne.

Une telle distinction des valeurs et significations de la nature correspond sans doute à l'expérience humaine universelle. Elle réplique ce que j'ai nommé plus haut "la parception de la dualité" en lui donnant un contenu distributif(1). Frank Tinland,prenant appui sur Claude Lévi-Strauss,va jusqu'à parler d'un binarisme fondamental de l'esprit humain,binarisme structural dont il dit ceci:

> "L'organisation dualiste (de la société) reflète ainsi sous une forme privilégiée une tendance fondamentale de l'esprit humain à ordonner le tout de l'expérience à partir de termes opposés deux à deux"(2).

Tinland ajoute que les neurologues nous invitent à considérer le cerveau humain comme une machine binaire. La perception duelle des choses et des êtres,aussi bien dans la nature que dans la société, correspondrait donc à une propriété "naturelle" -- c'est-à-dire,ici, "structurale" --de l'animal humain,à son organisation nerveuse et cérébrale(3). En d'autres termes: ce n'est pas seulement la nature qui se présente comme bifide,c'est aussi notre perception de la nature qui opère par repérages contrastés. Et l'on pourrait sans doute disserter longuement sur la question de savoir lequel des deux

---

1) Voir ci-dessus,VIII,2.
2) Tinland,p.257. Voir le développement de ceci p.252-259 et C.Lévi-Strauss,p.157-158.
3) Tinland,p.262.

faits est antérieur à l'autre, -- si cette question a un sens,ce qui est douteux! Notre perception de la nature est donc bifide,et c'est ainsi que nous sommes amenés à constituer ces sortes de "lexiques sémantiques" qui répartissent en deux champs valoriels les phénomènes naturels.

Mais tout n'est pas dit par là. Lévi-Strauss et Tinland ajoutent que le propre de ce même sujet humain consiste à métisser les polarités, -- ce qui donne notamment lieu aux divers systèmes de l'échange(1). On doit ajouter deux faits. D'abord,la distribution des phénomènes en polarités signifiantes ne s'opère pas partout ni toujours de la même façon. Il n'y a pas de "grammaire universelle" de la nature. Ainsi,la signification des eaux varie du premier au second récit de création de la Genèse. J'ai relevé également que le soleil pouvait être rangé dans les manifestations bonnes du Créateur aussi bien que parmi les éléments qui "frappent" l'homme(2). De telles distributions,de tels "lexiques sémantiques",sont donc variables.

Ensuite,j'ai également relevé que les auteurs bibliques peuvent célébrer également les aspects néfastes et malfaisants de la nature et même les appeler à la louange du Créateur(3). Le clivage n'est donc pas rigide. En référant également au Dieu de l'Alliance des forces menaçantes de la nature, -- les ténèbres,les orages,les prédateurs,etc. -- les témoins bibliques attestent que le regard bifide que l'homme croyant porte sur les choses est,lui aussi,un regard qui "attend avec impatience" et qui "espère". Notre perception de la nature appelle à son tour la réconciliation.

> "A présent,nous voyons dans un miroir et de façon confuse; mais alors ce sera face à face. A présent,ma connaissance est limitée; alors je connaîtrai comme je suis connu" (I Cor 13:12).

-j- La signification sacramentale de la nature n'a cours que dans cette double limitation: la nature nous apparaît comme duelle et notre regard porté sur elle est lui aussi duel. Bref,la signification sacramentale de la nature n'a cours que pour des hommes qui en sont incapables. Elle est une signification-limite,sans cesse controuvée par le spectacle de la nature et par la capacité de nos yeux. Mais,à ce titre de signification-limite,elle ne peut être annulée. Elle nous renvoie sans cesse à ce surplus de

---

(1) Tinland,p.257-259 et Lévi-Strauss,p.160-161.
(2) Voir ci-dessus,VIII,8,-f-.
(3) Voir ci-dessus,VIII,10,-d-.

sens qui s'atteste dans les sacrements chrétiens. La nature n'est donc pas close sur ce qu'elle laisse voir d'elle-même,y compris aux investigations les plus poussées ou aux discernements les plus poétiques. La signification sacramentale de la nature implique que la nature comporte une réalité qui est au-delà de nos regards,-- une dimension à ne pas oublier,quand bien même elle échappe à nos yeux. Du fait de son origine,de son accompagnement et de sa fin,la nature comporte une sacramentalité que nous ne discernons qu'en espérance, mais que,précisément en raison de cette espérance,nous ne pouvons pas laisser se perdre(1).

-k- On comprendra dès lors que deux tentations guettent la perception sacramentale de la nature. D'abord la tentation que l'on peut nommer "dualiste". C'est celle qui consiste à conférer valeur ultime à la phénoménalité bifide de la nature. Il est bien vrai que le monde nous apparaît divisé. Toute notre expérience confirmerait aisément la vérité du dualisme. D'ailleurs ce fut toujours la force des dualismes d'être aptes à rendre compte des expériences que l'homme fait de la nature et de lui-même. Le dualisme n'est pas une hérésie: il est une vue qui se limite,qui se cantonne dans son champ de capacité.

L'autre tentation pourrait être nommée "eschatologique". J'aurai l'occasion de montrer,au paragraphe suivant,que certaines paroles et certains comportements de François d'Assise y ont manifestement cédé. Cette tentation consiste à ne voir la nature et l'homme que dans l'unité de la réconciliation à venir. Elle fait donc l'économie de l'attente et de l'espérance,comme si la nature n'était plus hostile et duelle,comme si l'homme était déjà réunifié,comme si les combats avaient pris fin. Elle télescope la compréhension sacramentale et le combat empirique(2).

Tentation du "pas encore" et tentation du "déjà",en quelque sorte. La signification sacramentale de la nature est bien christologique-eschatologique,-- mais elle n'est jus-

---

A propos de la récapitulation de toutes choses dans le Christ,J.Bosc écrivait: "Mais tout ceci -- il faut sans cesse y revenir et s'y tenir -- nous ne le savons que dans la chair,c'est-à-dire dans l'opposition,la contradiction,la misère et le péché...La théologie qui indique et annonce la gloire ne peut être qu'une '*theologia crucis*'"(p.125,126).

Barth fournit plusieurs exemples de réflexions théologiques cédant à cette tentation,à commencer par le "meilleur des mondes" de Leibnitz ("Dogmatique",vol.10,p. 422-427). On lira les succulents poèmes consacrés aux vaches,à la rondeur de la terre,au temps maussade ou aux montagnes helvétiques qu'il transcrit (ibid.,p.434-438).

tement ni christologique-sémérologique (deuxième tentation),ni dualiste-eschatologique (première tentation). Et donc elle comporte le rappel d'un "non encore advenu",c'est-à-dire le combat sotériologique contre la nature au nom de l'espérance qu'elle porte en elle, -- le "non" grâce au "oui" --,ce qui la délivre à la fois de Prométhée et de Sisyphe.

13//- La "théologie de la nature" de François d'Assise (1).

-a- Les <u>préoccupations écologiques</u> ont attiré l'attention sur ce chrétien tout à fait exceptionnel que fut François d'Assise. Ne peut-on trouver en lui une spiritualité chrétienne de la nature dont non seulement l'Eglise,mais aussi le monde contemporain,auraient un urgent besoin? Jean Héring n'en doutait pas lorsqu'il écrivait:

> "Nous ne refuserons pas de considérer comme conformes au christianisme biblique certaines suggestions d'un François d'Assise, qui nous interdisait de voir dans les animaux uniquement un sujet d'exploitation,tout en se refusant d'autre part à les diviniser tant soit peu ou à nous apitoyer sur les bêtes plus que sur les hommes"(2).

De manière significative,Visser't Hooft intitulait une réflexion théologique relative à la nature: "Dionysos ou saint François?". Et,pour sa part,E.Kressmann écrivait:

> "La dimension écologique transparaît tout au long des Ecritures. Saint François d'Assise en fut le prédicateur le plus étonnant" (3).

Parmi les forces vives du christianisme que S.H.Nasr souhaite voir revitaliser par l'apport de l'Orient,il mentionne,lui aussi,le courant dont François d'Assise est l'initiateur(4).

L'historien américain Lynn White,dans un article consacré à la crise écologique,écrivait:

---

(1) Cette partie de mon travail paraîtra,légèrement remaniée,dans la revue "Foi et Vie",en 1982.
(2) Héring,p.23.
(3) Kressmann,"Ecologie et Oecuménisme",in "Le Monde" du 30.9.1977,p.2.
(4) Nasr,p.100.

> "Saint François,le plus grand révolutionnaire spirituel de l'Occident,proposa de changer le point de vue chrétien de la nature et de ses rapports avec l'homme.Il essaya donc de substituer au dogme de la domination illimitée de l'homme sur toute la création celui de l'égalité de toutes les créatures,l'homme y compris...Je propose Saint François comme patron de l'écologie"(1).

Cette redécouverte contemporaine du message et du comportement de François d'Assise est très compréhensible: le stigmatisé de l'Alverne a adopté à l'égard de la nature (2) une attitude tout à fait singulière,probablement unique. C'est ce que je voudrais rappeler en premier lieu(3). Je m'attacherai ensuite à fournir quelques précisions à propos de cette attitude et de ses implications. Enfin,je me risquerai à quelques réflexions critiques.

-b- Un jour que François se chauffait près du feu,ses chaussures s'enflammèrent. Un de ses compagnons se précipita pour les éteindre. Alors François lui dit:

> "Mon très cher Frère,ne fais pas de mal à notre frère le feu" (4).

En une autre circonstance,tandis qu'un médecin approchait de son visage un fer à cautériser,chauffé au rouge,François dit au feu:

> "Mon frère le feu,toi qui es singulièrement noble et utile parmi toutes les créatures que le Très-Haut a créées,sois,à cette heure,courtois à mon égard,car je t'ai toujours aimé et je t'aimerai toujours pour l'amour du Seigneur qui t'a créé. Je supplie donc notre Créateur qui t'a créé de tempérer ton ardeur pour que je puisse te supporter"(5).

Il ne marchait sur les pierres qu'avec respect(6). A propos de la cendre,il disait:

> "Notre soeur la cendre est chaste"(7)

Au compagnon qui coupait le bois pour le feu,il ordonnait:

Lynn White,p.97. La proposition de White fut agréée: à Pâques 1980,le pape Jean-Paul II déclara en effet François d'Assise "patron de l'écologie". Par ailleurs, le "Fonds Mondial pour la Nature" a lancé,en 1972,une action de sauvegarde des loups des Apennins qui fut baptisée "Opération saint François": voir J.Guichard, p.59,n.1.

Non humaine: j'y reviendrai.

On sait que le personnage historique nommé François d'Assise (1182-1226) est inséparable de sa "légende" ou,comme dit Le Goff,de son "mythe" (p.7). Nous n'avons accès au premier que par le truchement du second. C'est en tenant compte de cet état de chose que je parle de François d'Assise.

Masseron,p.112.

Ibid.,p.113.

Ibid.,p.113.

Ibid.,p.117.

"Ne coupe pas l'arbre tout entier,mais coupe-le de manière qu'il en demeure une partie"(1).

Au frère jardinier,il donnait ce conseil "écologique":

"Ne sème pas dans tout le jardin des légumes,mais réserve une partie du terrain pour les plantes vivaces qui produiront en leur temps nos soeurs les fleurs"(2).

A un faisan qu'on lui avait donné,il déclarait:

"Que loué soit notre Créateur,mon cher frère le faisan"(3).

Et aux cigales de la Portioncule:

"Il faut que tu chantes les louanges de Dieu,ma soeur la cigale"(4).

Aux hirondelles qui menaient grand tapage:

"Mes soeurs les hirondelles,c'est tout de même à mon tour de parler,car jusqu'ici on vous a assez entendues. Ecoutez la parole du Seigneur,gardez le silence et restez tranquilles jusqu'à ce que j'aie fini de parler du Seigneur"(5).

Il ne manquait pas de fournir du miel aux abeilles pendant l'hiver. Et lorsqu'il apercevait un ver sur le chemin,il avait soin de le transporter à l'écart pour qu'il ne soit pas foulé aux pieds(6).

-c- La vie de François est émaillée de faits de cette sorte. Trois d'entre eux revêtent une signification et une beauté poétique qui ont souvent retenu l'attention: le sermon aux oiseaux,l'alliance du loup et le cantique des créatures.

Le chapitre XVI des "Fioretti" nous relate l'épisode du "Sermon aux oiseaux"(7). Voyageant avec deux frères,François aperçut des oiseaux dans un champ:

"Attendez-moi sur la route,dit-il,pendant que j'irai prêcher à mes petits frères les oiseaux. Il entra dans le champ et s'adressa d'abord aux oiseaux qui étaient à terre; mais aussitôt ceux qui étaient perchés s'abattaient,et pas un ne bougea pendant tout le sermon; et ils attendirent la bénédiction du saint pour s'envoler".

Quant au sermon,voici le résumé qu'en donnent les "Fioretti":

"Mes bons petits oiseaux,vous êtes bien redevables à Dieu votre Créateur,que vous devez louer en tout temps et en tout lieu: il vous a permis de voler partout,vous a donné un double et triple vêtement; il a conservé dans l'arche de Noé votre espèce,afin qu'elle ne s'éteignît pas; vous lui devez l'élément de l'air

---

1) Masseron,p.113.
2) Ibid.,p.113-114.
3) Joergensen,p.386.
4) Ibid.,p.386.
5) Masseron,p.115.
6) Joergensen,p.385-386.
7) Sur le contexte psychologique de ce sermon,voir Joergensen,p.181-188.

qu'il vous a dévolu; voyez:vous ne semez pas,vous ne récoltez pas; cependant Dieu vous nourrit;il vous donne les rivières et les fontaines pour vous abreuver; il vous donne les monts et les vallées pour vous abriter; des arbres élevés pour faire vos nids; vous ne savez ni filer,ni coudre,et Dieu vous vêt,vous et vos petits. Il vous aime donc bien votre Créateur,puisqu'il vous comble de tant de bienfaits. Gardez-vous donc bien du péché d'ingratitude,mes bons petits oiseaux; mettez tous vos soins à louer toujours Dieu".

L'épisode du loup de Gubbio est également bien connu(1). Un loup féroce terrorisait la population de Gubbio. François résolut d'aller à sa rencontre. L'apercevant,le loup se précipita vers lui,menaçant.

"Mais saint François s'avance,fait sur la bête le signe de la croix,et l'appelle,disant: Frère loup,je t'ordonne au nom du Christ de ne faire du mal ni à moi,ni à qui que ce soit. O miracle! aussitôt le loup ferme sa gueule et s'arrête"(2).

François lui propose un pacte: les habitants du village ne le poursuivront plus s'il s'engage à son tour à ne plus les terroriser.

"Le loup leva la patte de devant et la posa dans la main du Saint,comme garantie de l'engagement".

Enfin,il faut citer le célèbre "Cantique des créatures",indubitablement authentique(3):

"Très Haut,tout-puissant,bon Seigneur,
à toi sont les louanges,la gloire,l'honneur et toute bénédiction;
à toi seul,Très Haut,ces hommages sont dûs,
et nul homme n'est digne de te nommer.

Loué sois-tu,mon Seigneur,avec toutes tes créatures,
spécialement messire le frère Soleil,
qui fait le jour et par qui tu nous éclaires;
et il est beau et rayonnant,avec grande splendeur;
de toi,Très Haut,il porte signification.

Loué sois-tu,mon Seigneur,pour soeur Lune et les étoiles:
dans les cieux,tu les as formées,claires,précieuses et belles.

Loué sois-tu,mon Seigneur pour frère Vent
et pour l'air et le nuage et le ciel clair et tout temps,
par lesquels à tes créatures tu donnes le soutien.

Loué sois-tu,mon Seigneur,pour soeur Eau,
qui est fort utile,et humble,et précieuse et chaste.

Loué sois-tu,mon Seigneur,pour frère Feu,
par qui tu éclaires la nuit,
et qui est beau et joyeux et robuste et fort.

Loué sois-tu,mon Seigneur,pour notre maternelle soeur la Terre
qui nous porte et nous mène,
et qui produit les fruits divers avec les fleurs colorées et
l'herbe...

---

1) Sur cette légende,voir Masseron,p.124.
2) Je suis le texte des "Fioretti",chap. XXI.
3) Sur le contexte de ce "Cantique",voir Masseron,p.100,108-109 et Joergensen,p. 380-390.

Louez et bénissez mon Seigneur et remerciez-le et servez-le
avec grande humilité" (1).

-d- La lecture de tels textes incite peu à la prise de recul critique: leur poésie,leur fraîcheur,leur "enfance" et leur profondeur exercent sur nous un charme puissant qu'il ne nous est pas facile de briser. Il le faut pourtant bien si nous voulons découvrir les mobiles qui ont permis la perception franciscaine originelle de la nature. Car,à n'en pas douter,une pensée,une théologie même,justifie seule cette conception. Quelle est cette théologie de la nature de François d'Assise?

Trois mécompréhensions doivent d'abord être résolument écartées.

1°) En premier lieu,François ne se meut à aucun moment dans l'horizon du panthéisme(2). S'il parle aux créatures,c'est à des "frères" et à des "soeurs" qu'il s'adresse,nullement à des êtres qui seraient des émanations divines. Lorsqu'il invoque le feu en le priant de ne pas le meurtrir,c'est le Créateur du feu qu'il invoque.

2°) La pensée et le comportement de François ne lui sont pas davantage dictés par l'esthétisme. Certes,il célèbre la beauté des choses. Mais il sait également se réjouir des choses laides et effrayantes,de la mort par exemple,comme nous allons le voir. François ne fait d'ailleurs guère état de ses sentiments,mais très explicitement de sa foi au Créateur.

3°) Enfin,il serait faux encore d'alléguer une sensibilité exceptionnelle de François pour les animaux ou pour les choses. On ne doit pas perdre de vue que c'est d'abord vers les hommes qu'il s'est tourné et que,s'il a prêché aux oiseaux,il l'a fait bien plus fréquemment aux hommes. Ce n'est donc certainement pas par misanthropie que François s'est tourné vers la nature.

-e- Ces mécompréhensions écartées,la "théologie de la nature" de François peut être un peu mieux précisée. Je le ferai en présentant successivement neuf remarques.

1°) Il ne fait pas de doute que François est nourri par certains textes bibliques,par les Evangiles sans doute,en premier lieu, mais aussi par les Psaumes,notamment par les Psaumes de création.

---

(1) Traduction de Gobry,p.150. On sait que François d'Assise y ajouta lui-même deux strophes,l'une sur ceux qui pardonnent,l'autre sur la mort. Voir Joergensen,p. 399-402.
(2) Voir Joergensen,p.382-384.

Joergensen a souligné les parentés entre le "Cantique" et l'hymne de louange des trois compagnons de Daniel(1). C'est bien la foi au Dieu créateur qui est la source principale de la "théologie de la nature" de François.

2°) L'exceptionnelle familiarité qu'il affiche à l'égard de toutes les créatures,qu'il nomme ses "frères" et ses "soeurs",n'a pas d'autre source que cette conviction: tous les êtres et toutes les choses,dans le monde,procèdent d'un Père unique. Ils sont par là étroitement apparentés. F.A.Schaeffer,peu suspect se sensiblerie, n'hésite pas à approuver ouvertement François d'Assise sur ce point:

> "L'utilisation par Saint François du terme 'frères" lorsqu'il parle des oiseaux est non seulement théologiquement correcte, mais doit encore devenir pour nous une réalité intellectuelle et pratique"(2).

3°) A cet égard,ceux qui ont vu chez François une anticipation des préoccupations écologiques des temps modernes ne se sont pas trompés. Certes,il est possible et facile de dénoncer ici quelque anachronisme(3). François n'est évidemment pas un écologiste au sens moderne du mot. Par contre,l'attitude qu'il adopte à l'égard de la nature aboutit à ôter à l'homme toute seigneurie sur les autres créatures(4),au nom d'une parenté originelle de toutes celles-ci en face du Créateur. Par les comportements de familiarité et de solidarité qu'il adopte et promeut,François est bien dans la ligne d'une écologie chrétienne. Il en est même le représentant le plus célèbre et le plus provocant(5).

4°) Il me semble que toute réserve émise à propos de la "théologie de la nature" de François d'Assise doit commencer par énoncer fort clairement qu'il vaut beaucoup mieux aller trop loin dans son sens que dans l'autre,non seulement en vertu de la vertu écologique ou pré-écologique que je viens de signaler,mais encore et surtout en raison de l'humilité humaine qui la sous-tend. C'est de la compréhension de soi et du monde qui s'enracine dans la foi que découle l'attitude de François vis-à-vis de la nature. Autrement dit: c'est

---

(1) Joergensen,p.383-384.
(2) Schaeffer,p.58.
(3) Comme le fait Le Goff,p.18.
(4) Voir Joergensen,p.388.
(5) Il n'est d'ailleurs pas sans intérêt de noter que l'entreprise et la pensée de François se profilent sur l'arrière-plan d'une société qui passe progressivement de l'organisation rurale à une organisation urbaine et communale,ce qui implique la constitution d'une bourgeoisie,d'une petite industrie et la mise en circulation de la monnaie. Ce "pré-capitalisme" n'explique évidemment pas François d'Assise,mais il confère un relief plus net à son message,et notamment à la portée "pré-écologique" de celui-ci. Voir à ce propos W.C. van Dijk,art. "Franciscains", in "Encyclopaedia Universalis",vol.7 (1973),p.365.

parce qu'il se comprend pauvre et petit en face de Dieu que François se comprend proche de toute autre créature. Encore ici, la διαθήκη jette un éclairage étonnamment vif sur la συνθήκη.

5°) On ne peut passer sous silence que la "théologie de la nature" de François ne s'étend pas jusqu'à l'homme. Il fait preuve, à l'égard de son propre corps et de la corporalité humaine en général, d'une attitude de franche domination, parfois même d'agressivité. Il appelait son corps le "frère âne"(1) et la "cellule de l'âme"(2). Il l'a traité durement et paraît s'en être parfois repenti(3). Son premier biographe notait déjà que

> "ce point est le seul où les actes du Père très saint fussent en désaccord avec ses paroles"(4).

La remarque est intéressante en ce qu'elle signale que l'ennemi le plus déclaré de tout dualisme ontologique n'a pas pu se départir du dualisme anthropologique de la tradition monastique(5).

6°) Car, assurément, François professe une "théologie de la nature" rigoureusement moniste. A l'époque où vit et prêche François, l'expansion cathare et albigeoise bat son plein. Il n'est pas possible de savoir si François a connu ces "hérésies": ni lui, ni ses biographes n'en parlent(6). Même en présence des événements les plus négatifs de la nature, tels que la souffrance et la mort, François continue à louer le Créateur. A cet égard, il est significatif qu'il ait ajouté cette strophe à son cantique:

> "Loué sois-tu, mon Seigneur, pour notre soeur la mort corporelle, à qui nul homme vivant ne peut échapper..."(7).

Et, parmi ses dernières paroles, on cite celle-ci:

> "Sois la bienvenue, ma soeur la mort"(8).

Il faut ajouter que le fameux "Cantique", qui égrène les bienfaits des créatures en commençant par le soleil, a été composé par un homme presque aveugle.

> "Jamais 'saison de la carrière' de François ne fut moins ensoleillée que celle où il compose le Cantique", note Masseron(9).

C'est dans la souffrance et dans le dénuement que François chante sa joie. On peut donc parler, à son sujet, d'une nature radicalement "dépathétisée". L'épisode du loup aboutit au même point: même l'a-

---

(1) Voir Héring, p.24.
(2) Masseron, p.107.
(3) Ibid., p.24-26.
(4) Thomas de Celano, cité par Masseron, p.26.
(5) Ce dualisme ascétique apparaît aussi dans l'attitude de François à l'égard des femmes. Voir Masseron, p.169-173.
(6) Voir Le Goff, p.6.
(7) Voir Joergensen, p.400-401.
(8) Masseron, p.177.
(9) Ibid., p.100.

nimal redoutable est un "frère" avec lequel l'homme peut nouer alliance.

7°) Visser't Hooft a écrit:

> "Saint François voit la nature à la lumière du début et de la fin de l'histoire du salut,à la lumière du paradis et de la création nouvelle"(1).

Là est sans doute le seul point réellement fragile de cette "théologie de la nature": dans son rigoureux monisme,elle fait l'économie du drame de la nature,du pathétique qui s'y atteste,de la guerre et de la violence qui s'y manifestent. C'est qu'entre le début et la fin de l'histoire du salut se situe le paradigme de la chute dont j'ai parlé: cette nature souffrante et désarticulée,cette nature de la φθορά qu'évoque Paul (Ro 8:21) et qui l'amène à parler de la mort non comme d'une "soeur",mais comme d'un "ennemi" (I Cor 15:26). On peut d'ailleurs noter que l'"imitateur de Jésus-Christ" n'a pas du tout été vers la mort comme ce dernier. Tout se passe comme si,profondément marqué par la croix du Christ dans son corps et son âme, François n'avait vu que la résurrection dans la nature. C'est ce que j'ai appelé précédemment la "tentation eschatologique"(2).

8°) Curieux paradoxe de cette "théologie de la nature",par ailleurs impressionnante,exigeante et provocante. D'un côté,François passe au-delà de Romains 8 jusqu'à Apocalypse 21. Mais de l'autre, il reste en deçà de Romains 8 et de I Corinthiens 15! D'un côté la croix,de l'autre la résurrection. François n'a pu tenir ensemble les deux,et dès lors l'attente et l'espérance se trouvent étouffées. La dualité désarticulante que j'ai relevée à propos de la vision sacramentale de la nature fait place à une désarticulation de la nature elle-même: selon qu'elle est en l'homme ou hors de lui,elle ne porte plus la même empreinte. Du même coup,autant la sotériologie est capitale pour l'homme,autant elle est absente de la vision de la nature pour ne laisser place qu'à la doctrine du Dieu créateur. Et ceci n'est pas sans nous faire penser à cet autre "saint" qui naît un an avant que François meure: Thomas d'Aquin.

9°) Je veux terminer ces brèves notes relatives à la "théologie de la nature" de François d'Assise par un dernier retour au "Cantique". Il y a,me semble-t-il,dans les circonstances de composition de ce texte,l'amorce d'un dépassement du paradoxe que je viens de relever en direction de cet autre que j'indiquais comme étant caractéristique de la perception sacramentale de la nature. C'est,je le rappelle,dans la souffrance que François a composé son "Cantique". C'est

---

1) Visser't Hooft,"Dionysos",p.179.
2) Voir ci-dessus,VIII,12,-k-.

une louange prononcée dans la douleur,un chant de résurrection qui monte des ténèbres de la croix. Les Psaumes 104 et 148 ont probablement été composés dans un contexte analogue. Genèse 1 aussi: celui qui écrit "Dieu vit que cela était bon" n'était certainement pas un homme préservé de toute cause de pessimisme. C'est au contraire dans le temps de l'exil,dans le déni ouvert de la διαθήκη ,que l'auteur de Genèse 1 célèbre celle-ci. Comme c'est aussi,selon Matthieu 27: 51-53,au moment le plus ténébreux du monde qu'apparaissent les germes de la résurrection: l'ouverture des tombeaux. Tel est le paradoxe fondamental de cette compréhension sacramentale de la nature: le "déjà" est perçu et chanté dans le "pas encore". François ne semble pas avoir aperçu cette ombre du "pas encore" qui enveloppe la nature,trop occupé qu'il était par son "déjà". Du coup,il aurait bien congédié le catharisme d'un côté,mais pas de l'autre. Mais je ne peux m'empêcher de voir,dans ce paradoxe franciscain que j'ai relevé,l'amorce au moins de l'autre paradoxe,celui de la croix et de la résurrection,indissolublement caractéristiques du monde jusqu'au renouvellement final.

CONCLUSION.

-a- "Voulez-vous savoir l'histoire abrégée de presque toute notre misère? La voici. Il existait un homme naturel: on a introduit au-dedans de cet homme un homme artificiel; et il s'est élevé dans la caverne une guerre civile qui dure toute la vie. Tantôt l'homme naturel est le plus fort; tantôt il est terrassé par l'homme moral et artificiel; et,dans l'un et l'autre cas,le triste monstre est tiraillé,tenaillé, tourmenté,étendu sur la roue; sans cesse gémissant,sans cesse malheureux...Cependant il est des circonstances extrêmes qui ramènent l'homme à sa première simplicité"(1).

Ces lignes de Diderot sont bien typiques de la manière dont la philosophie pré-révolutionnaire française concevait les relations entre nature et société,entre nature et morale. Un vieux rêve donc? -- Ce texte a moins vieilli qu'il n'y paraît. Car ce dont il entend rendre compte,c'est de cette coexistence hautement problématique,et même tout à fait polémique,entre nature et culture en l'homme. A cet égard,nous ne sommes sans doute guère plus avancés que Diderot. Nous percevons aussi que "presque toute notre misère" se ramène à notre double appartenance,-- ou plutôt: à notre double "naturalité". Mais qui est cet "on" qui aurait introduit l'homme artificiel dans l'homme naturel? Qui est cet ennemi qui nous a en quelque sorte divisés en nous comblant? Diderot pense comme Rousseau: c'est la société,c'est la civilisation. Et il se fait plus précis encore: c'est l'Eglise,c'est la religion. A ce point, l'explication nous paraît décidément trop courte: comment de telles instances auraient-elles pu dédoubler l'homme si celui-ci ne s'était avéré,au moins potentiellement,double? "On": c'est l'homme lui-même,l'homme comme animal qui,pour s'accomplir,c'est-à-dire simplement pour survivre et pour vivre,est devenu "nature cultivée". On

(1) Diderot,"Supplément",p.291-292.

voit alors que la naturalité humaine est tout à fait singulière,en cela précisément qu'elle ne s'accomplit qu'en se congédiant. A moitié nature et à moitié culture? -- Cette image de la partition ne nous satisfait plus. Car où trouvons-nous cette "moitié nature" en l'homme? Nous n'y trouvons au contraire qu'une totalité nature, -- mais partout engrossée d'une totalité culture. Il y a sans doute division,et donc tension,polémique,"misère" en effet,mais elle,nous traversent de part en part. Ce n'est pas de deux moitiés qu'il faut parler,mais d'une totalité polaire,partout nature,partout culture. Le "triste monstre" n'en est sans doute que plus triste et plus monstre encore que ne le pensait Diderot.

Du coup,nos rapports avec la nature se sont pour ainsi dire "épaissis",complexifiés. Diderot,comme Rousseau,pouvait s'attendre à ce que "des circonstances extrêmes ramènent l'homme à sa première simplicité",c'est-à-dire à sa pure naturalité. Jusqu'à nos jours,le mythe de Robinson Crusoé(1) n'a cessé d'alimenter les rêves et les projets. Un mythe attachant,certes,mais condamné à rester à mi-chemin de son espoir. Robinson Crusoé n'aura pas lieu,non seulement parce qu'il n'y a plus de "terre vierge", mais surtout parce qu'il n'y a plus,il n'y a jamais eu,d'"homme vierge". Mais de telles évidences n'ont rien d'enchanteur. Et ce n'est pas sans nostalgie que nous relisons les pages de ces "enfants profonds" que furent les philosophes français des Lumières. Quand on ne peut plus croire,on se prend encore à admirer les croyants. Eux du moins savaient déjà "presque toute notre misère",mais ils ne la croyaient pas sans espoir,et ils ont osé 1789.

Nos rapports avec la nature sont donc devenus plus complexes. La connaissance et le pouvoir de transformation,que célèbrent les Encyclopédistes,sans y percevoir la moindre menace pour la nature qu'ils célèbrent conjointement,nous sont devenus inquiétants. Si,pendant tout le XIXème siècle encore,l'essor des sciences et des techniques fut salué comme une formidable promesse de bonheur,nous n'y pouvons plus croire. La science est mise en question,non seulement dans ses conséquences néfastes,mais même dans ses principes épistémologiques. L'homme peut-il être savant? La science serait-elle au-delà de nos forces? La domination de la nature qu'elle a permise aboutit à la question d'existence la plus cruciale et la plus urgente: celle de la survie de l'espèce et de la planète dans le désastre écologique contemporain.

Dans ce contexte,toute parole sage pour

(1) Première édition en 1719.

sortir de nos menaces et inquiétudes serait la bienvenue. Mais qui la dira? D'où viendra-t-elle? Qui la reconnaîtra? Les philosophes des Lumières nous auraient instruits sans détour:

> "Tu es en délire,si tu crois qu'il y ait rien,soit en haut,soit en bas,dans l'univers,qui puisse ajouter ou retrancher aux lois de la nature. Sa volonté éternelle est que le bien soit préféré au mal,et le bien général au bien particulier"(1).

La nature encore! Rien n'échappe à ses lois physiques. Dès lors n'est-elle pas notre meilleure institutrice en matière morale? Une éducation selon la nature,une religion selon la nature,une société même selon la nature: la voilà bien cette sagesse tant cherchée. Ici non plus le XVIIIème siècle n'a pas fini de nous interpeller et de nous enchanter. Et il est bien certain que l'"Emile",par exemple,demeure une impressionnante école de sagesse. Mais que prescrit-elle au juste,la nature? N'est-il pas bien avéré qu'elle requiert,pour se faire entendre,quelque "magistère", -- celui de la raison ou celui de l'Eglise? Dès lors,sa voix ne nous parvient qu'au travers des prismes herméneutiques de la culture, -- des cultures! Comment escompter qu'elle nous rassemble tous? Sa sagesse immémoriale et oecuménique n'abrite-t-elle pas nos morales utilitaires et nos pétitions intéressées,c'est-à-dire nos cloisonnements et nos dissensions culturels ? -- De nos jours,l'importante réflexion sur les droits de l'homme,l'effort pour les établir,se trouvent lourdement plombés par ces questions préjudicielles.

-b- C'est dans ce contexte problématique que <u>la théologie chrétienne</u> prend,elle aussi,la parole. Elle le fait,en premier lieu,en devenant théologie chrétienne "de la nature". Il paraît en effet légitime,et même requis,que la théologie chrétienne, soucieuse des provocations et urgences contemporaines en matière naturelle,s'engage dans cette voie,qu'elle réfléchisse,à son tour et dans sa propre sphère,aux relations douloureuses entre l'homme et la nature.

Elle le peut,assurément. Son soubassement biblique et sa tradition séculaire n'ignorent nullement la question. Elle est en état de "se relire",de se récapituler et de se critiquer, afin de prononcer la parole qui tout à la fois prend en compte l'inquiétude immémoriale de l'homme à propos de ses rapports naturels et les questions urgentes de notre temps.

La théologie chrétienne de la nature se déploie,comme réflexion respectueuse et critique,dans trois di-

(1) Diderot,"Supplément",p.269.

rections principales:

1°) la relation immémoriale et oecuménique de l'homme avec la nature;

2°) la tradition théologique,à commencer par les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament;

3°) les interrogations contemporaines.

Mais là n'est pas encore sa principale qualification. Si elle ne faisait que cela,elle pourrait peut-être se révéler pénétrante et digne d'attention,mais elle manquerait sa spécificité. C'est en tant qu'elle est fondée sur la confession de foi christologique des apôtres que la théologie se légitime comme théologie "chrétienne". Quel que soit son objet,elle ne peut avoir d'autre sujet que le Dieu de Jésus-Christ. Ceci vaut également dans le cas où son objet est la nature.

Sa légitimation spécifique lui trace à la fois une voie distincte et des limites. Elle côtoie la philosophie de la nature et les sciences,elle est à leur écoute et s'efforce de ne jamais les perdre de vue,mais elle ne se laisse jamais réduire à elles. Par ailleurs,elle ne peut prétendre à un savoir exhaustif qui disqualifierait ou qui synthétiserait tous les autres. Elle est une parole parmi d'autres. Sa seule prétention ici n'est donc pas d'ordre qualitatif ou d'ordre quantitatif,mais d'ordre originaire et ultime: elle parle de la nature à partir de l'Alliance de grâce que Dieu a traitée avec le monde,c'est-à-dire à partir de ce qui est antérieur,extérieur et ultérieur en un sens radical. Elle dit ce que l'homme ne peut trouver ni imaginer par lui-même, -- "ce que l'oeil n'a pas vu,ce que l'oreille n'a pas entendu,ce qui n'est pas monté au coeur de l'homme" (I Cor 2:9).

Mais une telle parole peut-elle être la sagesse attendue dans notre temps? Est-elle susceptible de se faire reconnaître et accueillir comme la parole bonne,consolante et mobilisatrice par le monde contemporain? Ou,au contraire,ne risque-t-elle pas de paraître,une fois encore,comme une inutile folie parmi les sagesses? -- La théologie chrétienne,depuis qu'elle existe,a toujours dû vivre avec cette question,mais elle n'a jamais été bien avisée en lui accordant trop d'importance. Car la réponse à cette question n'apparaît qu'après coup: elle ne peut être escomptée. La théologie doit accomplir sa tâche,non pour chercher le succès,ni pour se donner la volupté douteuse de l'insuccès,mais parce que cette tâche lui est prescrite. Elle découle en effet de son soubassement et de sa raison d'être spécifiques: la confession du Christ comme Seigneur du monde visible et invisible.

-c- Une théologie chrétienne de la nature est une entreprise à la fois très ancienne et très neuve. Très ancienne,en ce que la théologie,tout au long de son histoire et dans la diversité de ses courants,n'a jamais ignoré le thème de la nature. Elle en a même souvent fait grand cas. Mais très neuve aussi, pour deux raisons principalement. D'abord parce que la compréhension contemporaine de la nature,et les problématiques qui en découlent,se distinguent nettement de celles qui ont eu cours dans le passé: la théologie se trouve confrontée non seulement à d'autres questions,mais aussi à de nouvelles perceptions de la nature comme telle. Neuve,ensuite,sa démarche le sera en ceci qu'elle devra prendre (respectueusement!) ses distances à l'égard d'une théologie qui, même quand elle accordait grande attention à la nature,restait fondamentalement anthropocentrique(1). La théologie chrétienne contemporaine a réellement été provoquée à redécouvrir les dimensions cosmiques de la Création,de l'Alliance et du Salut. Elle ne peut plus se borner,à propos de la Création,à traiter en toute hâte ce qui concerne la nature pour en arriver à se déployer en long et en large dans l'anthropologie. De même,elle ne peut plus ignorer les dimensions cosmiques de la διαθήκη. De même enfin,elle ne peut plus limiter le thème du salut à l'homme,-- quand ce n'est pas à l'âme seulement.

La nature,objet de la Création,de l'Alliance et du Salut,est placée sous le signe de la grâce au même titre que l'homme. C'est pourquoi il est possible d'exprimer que les rapports de l'homme à la nature -- rapports d'inhérence et d'adhérence -- trouvent leur fondement et leur sens dans la διαθήκη qui les englobe tous deux. Telle fut la thèse centrale de mon travail. Elle revient à dire que ni la nature,ni l'homme,ni leurs relations, ne peuvent être soustraits à ce qui,ontologiquement et historiquement,les fonde ultimement, -- sous peine de n'être plus "la réalité". Ils sont la réalité en ceci précisément qu'ils sont dépendants et non pas "autogènes".

-d- Cependant cette dépendance les constitue dans une relative "indépendance",par quoi est exprimé le second trait

(1) Voir Siegwalt,"Ecologie",p.357-358. Girard fait une observation analogue à propos de l'euchologie chrétienne (p.160) et propose une ouverture de celle-ci au cosmos (p.163-171).

majeur de leur "réalité": ils ne sont pas divins,ils sont dotés d' une altérité qui leur confère consistance et relative autonomie. Dès lors se justifient les entreprises humaines qui s'emploient à les étudier,à les infléchir,à les relationner et à les différencier. Travail,science,philosophie,écologie ne sont pas des provinces émancipées de la religion,mais bien des entreprises dont la valeur fondamentale consiste à prendre en compte la réalité humaine et naturelle dans son altérité par rapport à Dieu. Or cette altérité n'est nullement accidentelle. Elle ne correspond en rien à la "chute" dont parle l'Ecriture. Elle est au contraire l'oeuvre bonne du Créateur. Dans leur dépendance,la nature et l'homme sont constitués indépendants: telle est leur réalité bipolaire.

Il importe de maintenir cette bipolarité,de façon à endiguer les prétentions annexionnistes de la théologie,mais de façon aussi à endiguer les prétentions émancipatrices des autres disciplines. La théologie n'a pas à regretter que les sciences prennent résolument au sérieux l'"indépendance" de la nature et de l'homme par rapport au Créateur. Par contre,elle ne pourra accepter que cette "indépendance" soit présentée comme le tout de leur réalité. Elle devra rappeler que cette "indépendance" reste dans le champ de la dépendance. En soulignant ceci,la théologie exerce une fonction de sentinelle: elle rappelle que le monde n'est jamais sans Dieu.

Ceci implique que la théologie ne puisse abandonner la nature (et parfois aussi la corporalité humaine) à la seule compétence des scientifiques,des technocrates,des philosophes ou même des écologistes,comme si elle se déclarait incompétente ou,pire,indifférente à son destin. Parce qu'elle sait l'antériorité de la διαθήκη sur la συνθήκη ,la théologie ne peut jamais consentir à ce que la nature ne soit que "matière",c'est-à-dire produit que l'on exploite en vue d'un profit, -- ni à ce que l'homme se comporte comme un seigneur et maître de toutes choses,c'est-à-dire qu'il exerce une domination non dominée,irresponsable,-- ni à ce que la nature et l'homme soient détachés l'un de l'autre par la constitution d'un univers de plus en plus artificiel.

Vis-à-vis des sciences,des techniques, des philosophies et des écologies,la théologie est donc dans une situation double: elle en reconnaît pleinement la légitimité et l'indépendance,mais elle leur rappelle aussi leurs limites,leur dépendance.

-e- Spécifique et singulière,la parole théologique relative à la nature n'est pourtant pas sans relation avec l'interrogation de l'homme à propos de celle-ci. Car la théologie, à sa manière et à son niveau,aborde bien,elle aussi,les questions ultimes de l'être et du sens: elle le fait en déclarant que la διαθήκη dévoile le fondement et la signification de la συνθήκη .

La nature apparaît à nos sens et à notre esprit comme une infinité d'êtres,de forces,de mouvements et de choses interrelationnés,c'est-à-dire comme une énorme multiplicité plus ou moins articulée et cohérente. Qu'est-ce qui fonde ces étants dans leur diversité et dans leur circularité systémique? Il semble bien que la philosophie occidentale soit née avec une question de cette sorte,celle de l'ἀρχή,du principe matriciel de l'étant, -- et qu'elle n'ait jamais cessé de la reprendre. A cet égard,Heidegger est significatif:

> "Pourquoi donc y a-t-il de l'étant?...Pourquoi,c'est-à-dire quel est le fondement? De quel fondement l'étant est-il issu? Sur quel fondement se tient l'étant? Vers quel fondement l'étant se dirige-t-il?..." (1).

C'est que nous ne voyons pas que l'étant puisse être s'il n'est originé,soutenu et finalisé par un principe d'être qui est son fondement. Dire que l'étant se suffit à soi-même, ce n'est pas encore congédier la question du fondement,mais c'est dire que l'étant est son propre fondement. De toute façon,la question de l'être et celle du fondement sont coextensives.

Il est vrai que la science,se distançant de la philosophie,a peu à peu congédié cette question du fondement pour s'en tenir plutôt à celle des manifestations. Mais,ce faisant,la science ne peut décider que la question du fondement ne se pose pas. Elle peut seulement la mettre provisoirement entre parenthèses pour s'occuper d'autre chose. Encore n'y parvient-elle jamais tout à fait. Les exemples de la biologie moléculaire ou de l'astrophysique montrent que la question du fondement ne cesse d'affleurer dans celle des manifestations. Car le dégagement des structures intimes de la réalité côtoie sans cesse la question de son origine,de son pouvoir d'être et de sa fin.

Si je rappelle ceci,ce n'est pas pour affirmer que la théologie chrétienne apporte ici une réponse que la philosophie et la science appelleraient implicitement. On aura com-

1) Heidegger,"Introduction",p.15.

pris que je ne postule pas ce genre de continuité épistémologique directe qui a fleuri dans le thomisme. Il suffit qu'une parenté existe entre la quête du fondement par la philosophie (et,médiatement,par la science) et la thèse théologique relative à la διαθήκη. Cette parenté suffit,en effet,pour que la théologie ne parle pas dans le désert,pour que sa parole reçoive ici ou là quelque écho et pour qu'à son tour elle ne puisse pas vivre en ermite.

En énonçant que la διαθήκη dévoile le fondement de la συνθήκη,la théologie ne suggère aucune réhabilitation de l'"hypothèse Dieu". Au contraire,elle la combattrait plutôt,elle aussi,car,à ses yeux,Dieu n'est rien moins qu'une hypothèse ou un principe explicatif parmi d'autres. La démarche théologique, ici encore,me paraît être double. D'abord elle consiste à plaider pour que la question du fondement,et donc de "la réalité de la réalité",ne soit pas emmurée. Ce faisant,la théologie n'hésite pas à reconnaître que l'entreprise philosophique la plus élémentaire et la plus radicale est pleinement justifiée et digne d'un grand respect. Plaidoyer négatif encore,il est vrai,puisqu'il consiste à combattre l'enfermement de l'homme dans l'apparaître. Le service théologique positif consiste toujours à "évangéliser",c'est-à-dire à confesser ouvertement son propre fondement comme fondement de toutes choses,de tout étant: le Christ de la foi est "Seigneur du monde", et donc: le monde naturel et humain est fondé dans l'oeuvre fidèle de création,d'alliance et de salut du Dieu de Jésus-Christ.

-f- <u>La question du sens découle de la précédente</u>,mais ne s'y laisse pas ramener. Le monde,dans son infinie diversité,dans son étalement temporel et spatial non mesurable,dans son organisation extrêmement vaste et extrêmement menue,dans son ordre et son désordre,dans ses progressions et dans ses régressions, -- le monde témoigne-t-il d'un sens? Porte-t-il quelque message? Laisse-t-il entrevoir une trace,une empreinte,des repères sémantiques, qui permettent,non plus seulement de le déchiffrer,mais de l'interpréter?...non plus seulement de le comprendre,mais de <u>se</u> comprendre en lui,en même temps que lui? -- Cette question est assurément très ancienne,elle aussi. Déjà les présocratiques la considéraient avec soin quand ils percevaient une affinité sourde entre la nature et la cité.

Certes,ici encore,il s'agit d'une question qui se laisse "mettre entre parenthèses". Il n'est pas indispensable de l'avoir résolue pour "utiliser" le monde,pour en rece-

voir les bienfaits et se prémunir de ses menaces. Question "inutile" donc? Il faudrait y regarder de plus près cependant. On peut craindre,en effet,que le congédiement de cette question soit finalement la source principale des désastres écologiques. Car quand l'homme a disqualifié la question du sens,il ne lui reste plus qu'à conférer lui-même,en hâte et à son profit,un sens aux choses et aux êtres qu'il rencontre. La question du sens est sourdement voisine de la question de l'être,en ce qu'elle pose,elle aussi,un Donateur,et donc rappelle à l'homme qu'il est précédé,surplombé, -- qu'il n'est pas initiateur à tous égards,mais d'abord bénéficiaire. Si la décision individuelle de cultiver des carottes ne découle pas en droite ligne du sens de l'évolution cosmique,elle n'est pourtant pas,tout bien pesé,sans relation avec elle. Car toute culture comporte sa part d'agression et l'homme doit savoir jusqu'où il peut aller sans risquer de détruire son habitat et lui-même.

La question du sens n'est donc pas une "question bourgeoise",mais bien celle qui affleure inéluctablement dans tous les projets de civilisation. C'est pourquoi la préoccupation théologique relative à la signification de la συνθήκη n'est pas sans relation avec l'universelle interrogation relative au sens, qui parcourt les philosophies,les politiques et les éthiques.

Mais on ne peut ignorer ici les tensions et les contradictions qui frappent la plupart des efforts pour dégager la signification des rapports entre l'homme et la nature. Pour l'homme,la nature est duelle et ses rapports avec elle portent la trace d'une multiple polémique. Que l'homme dépende de la nature ne comporte pas la recommandation massive de s'y conformer. Qu'il la domine ne comporte pas davantage la recommandation de l'asservir.

Or la théologie chrétienne,loin d'apaiser les tensions,risquerait plutôt de les accentuer. Oeuvre bonne du Dieu créateur,la nature lui apparaît simultanément comme l'oeuvre faussée et meurtrie qu'affronte le Dieu sauveur. Messagère de son Auteur,la nature se révèle également séductrice. Ni l'optimisme qui alimente tous les panthéismes,ni le pessimisme qui alimente tous les dualismes,ne permettent de rendre compte de façon satisfaisante de cette perception chrétienne de la nature. Celle-ci doit assumer une difficile désarticulation sémantique qui a trouvé son expression classique dans la symbolique de la chute.

S'il était condamné à s'en tenir là, on pourrait craindre que le service de la théologie chrétienne relatif à la signification de la συνθήκη restât insignifiant. La théologie n'est ni la première,ni la seule,à connaître la désarticula-

tion sémantique: celle-ci paraît bien correspondre à une expérience quasi-universelle de la nature. Le propre de la théologie chrétienne, en ce domaine,consiste à redire la promesse eschatologique. Par là, elle situe le foyer de sens dans l'"à-venir" radical,c'est-à-dire qu'elle est théologie de l'espérance. Mais elle ne le peut que parce que l'"à-venir" est déjà venu,parce que l'eschatologie est "déjà là". Tel est le sens de la confession christologique: le Dieu créateur est le Dieu allié et sauveur,ainsi que cela apparaît en Jésus-Christ. Autrement dit: la théologie chrétienne ne se recommande pas ici par la beauté ou la naïveté de ses images relatives au monde futur,elle épelle l'espérance au présent. La création ne cesse de se réaliser comme rédemption; la rédemption est la marche,ténue mais obstinée, de la nouvelle création. La signification de cette problématique συνθήκη ,c'est qu'elle est le lieu où agit la promesse,où le πρῶτον s'accomplit en ἔσχατον au sein et par delà les contradictions du δεύτερον.

-g- Dans la théologie chrétienne,l'eschatologie prend forme sotériologique. Il s'ensuit qu'elle est anticipée dans le temps présent,affectant celui-ci de la polarité "déjà-pas encore". Il s'ensuit également qu'elle débouche sur une éthique et une poétique.

Ce n'est pas seulement la compréhension de la nature qui se trouve dévoilée par la promesse,c'est aussi la praxis humaine dans la nature. La sotériologie comporte à la fois le don et la réquisition. L'entreprise salvifique du Créateur,telle qu'elle s'accomplit en Jésus-Christ,implique le combat contre la désarticulation au nom de la réconciliation. Dans le "pas encore" de la première apparaissent les germes anticipatifs de la seconde. Le respect de la nature créée s'accompagne de la guérison de la nature faussée. Ce qui a lieu en Jésus-Christ est attendu de ses acolytes. Une éthique sotériologique apparaît comme la traduction de la foi au Christ.

Une telle éthique suppose que la nature n'est pas laissée à sa phénoménalité diffractée et souffrante. Elle suppose,en d'autres termes,qu'elle soit perçue dans la lumière de la promesse qui lui est faite. Cette perception,je l'ai nommée "sacramentale" pour désigner précisément ce qui a déjà cours dans le sacrement chrétien,à savoir la transvaluation du naturel en fonction de son propre "à-venir". Par là est ouverte une poétique théologique de la nature. Celle-ci se revêt d'une signification para-

bolique fondamentale: elle transmet,en même temps qu'elle-même, quelque connaissance de son Créateur,Allié et Sauveur. Elle devient prophétie et prédication pour l'homme. Elle dit donc plus qu'elle-même. C'est dans cette perspective que la théologie chrétienne peut comprendre et répercuter ces vieux chants:

"Les cieux racontent la gloire de Dieu,
le firmament proclame l'oeuvre de ses mains" (Ps 19:2).

"Interroge donc les bestiaux,ils t'instruiront,
les oiseaux du ciel,ils t'enseigneront.
Cause avec la terre,elle t'instruira,
et les poissons de la mer te le raconteront.
Car lequel ignore,parmi eux tous,
que c'est la main du Seigneur qui fit cela?" (Job 12:7-9).

"Depuis la création du monde,les perfections invisibles (de Dieu),éternelle puissance et divinité,sont visibles dans ses oeuvres pour l'intelligence" (Ro 1:20).

BIBLIOGRAPHIE.

Avertissement: En dehors des ouvrages ou articles utilisés de manière occasionnelle,dont les références sont indiquées en bas de page,tous les travaux cités dans les pages qui précèdent renvoient à la présente bibliographie. Je les ai toujours cités de la manière suivante:

1) en indiquant seulement le nom de l'auteur,quand je ne cite qu'un seul ouvrage de cet auteur;

2) en indiquant le nom de l'auteur et le premier mot important du titre,quand je cite plusieurs ouvrages de cet auteur.

La présente bibliographie est donc "fonctionnelle" et non pas documentaire: n'y figurent que des travaux effectivement cités dans le cours du mémoire.

Abréviations:

C.S. = Revue du Christianisme Social,Paris.

E.F. = Encyclopédie de la Foi,4 vol.,Le Cerf,Paris.

E.T.R. = Etudes théologiques et religieuses,Montpellier.

F.V. = Foi et Vie,Paris.

P.L. = Positions Luthériennes,Paris.

P.S. = Parole et Société,Paris.

R.H.P.R. = Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses,Strasbourg.

R.R. = Revue Réformée,Paris.

R.N. = Revue Nouvelle,Bruxelles.

R.S.R. = Revue de Sciences Religieuses,Paris.

R.T.P. = Revue de Théologie et de Philosophie,Lausanne.

R.U.S.M. = Revue Universitaire de Science Morale,Mons.

T.W.z.N.T. = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,Stuttgart.

V.C. = Verbum Caro,Taizé-Communauté.

AMBACHER,M.:"Les philosophies de la nature",PUF,Paris,1974.

ANTOINE,P.:"Morale sans anthropologie",Epi,Paris,1970.

ARDREY,R.:"La loi naturelle",trad. de l'américain par C.Elsen, Stock,Paris,1971.

ARISTOTE: "La métaphysique",trad. du grec par J.Tricot,Vrin,Paris, 1953 (2 vol.).

ARISTOTE: "La Politique",trad. du grec par M.Prélot,Gonthier,Paris, 1971.

ARISTOTE: "Ethique à Nicomaque",trad. du grec par J.Tricot,Vrin, Paris,1972 (3ème éd.).

AUBERT,J.M.:"Philosophie de la nature",Beauchesne,Paris,1965.

AUGUSTIN:"Les Confessions"(397),trad. du latin par J.Trabucco, Garnier-Flammarion,Paris,1964.

AUGUSTIN:"Contra Secundinum"(398),trad. du latin par R.Jolivet et M.Jourjon,in "Oeuvres" de Saint Augustin,Tome 9,Desclée de Brouwer,Paris,1947.

AUGUSTIN:"De natura et gratia"(415),trad. du latin par G. de Plinval et J. de la Tullaye,Ibid.,tome 21,1966.

AUGUSTIN:"De la Genèse au sens littéral"(vers 416),trad. du latin par P.Agaësse et A.Solignac,Ibid.,tomes 48 et 49,1972.

AUZOU,G.:"Au commencement,Dieu créa le monde",Le Cerf,Paris,1973.

BACHELARD,G.:"Le nouvel esprit scientifique",PUF,Paris 1975 (13ème éd.).

BACHELARD,G.:"La formation de l'esprit scientifique",Vrin,Paris, 1977(10ème éd.).

BARDE,J.P.:"Ecologie et économie",in C.S. 1970/7-8,p.369-381.

BARREAU,H.:"Aristote",Seghers,Paris,1972.

BARTH,K.:"Justification divine et justice humaine",trad. de l'allemand,in F.V. 1938/5,p.2-48.

BARTH,K.:"No! Answer to Emil Brunner",trad. de l'allemand par J. Baillie,in "Natural Theology",Geoffrey Bles,London,1946.

BARTH,K.:"Communauté chrétienne et communauté civile",trad. de l'allemand par F.Ryser,Labor et Fides,Genève,1958.

BARTH,K.:"Dogmatique",vol. 9 à 14,trad. de l'allemand par F.Ryser, Labor et Fides,Genève,1959-1963.

BARTH,K.:"Réalité de l'homme nouveau",trad. de l'allemand par L. Jeanneret,Labor et Fides,Genève,1964.

BARTH,K.:"L'Epître aux Romains",trad. de l'allemand par P.Jundt, Labor et Fides,Genève,1972.

BASTENIER,A.:"La société industrielle et ses contestataires: étapes historiques",in R.N. 1978/10,p.300-308.

BASTENIER,A.:"La société industrielle: l'heure des mouvements écologiques",ibid.,p.309-317.

BAUER,W.:"Wörterbuch zum Neuen Testament",W. de Gruyter,Berlin-New York,1971 (5ème éd.).

BEAUCAMP,E.:"La Bible et le sens religieux de l'univers",Le Cerf, Paris,1959.

BEAUCHAMP,P.:"Création et séparation",Aubier-Montaigne,Le Cerf, Delachaux et Niestlé,Desclée de Brouwer,Paris,1969.

BEAUCHAMP,P.:"Psaumes nuit et jour",Le Seuil,Paris,1980.

BERGSON,H.:"Oeuvres",PUF,Paris,1970.

BERKELEY,G.:"Cahier de notes"(1707-1708),trad. de l'anglais par A.Leroy,Aubier,Paris,1969.

BERKELEY,G.:"Trois dialogues entre Hylas et Philonous"(1713),trad. de l'anglais par A.Leroy,Aubier,Paris,1970.

BERNHARD,J.:"Mal",in E.F.,Tome 3,Le Cerf,Paris,1966,p.9-23.

BERR,H.:"La montée de l'esprit",A.Michel,Paris,1955.

BILLEN,G.:"Des écologues aux écologistes: un pas franchi",in R.N. 1978/10,p.247-255.

BILLEN,G.,MOMMEN,E.,TOUSSAINT,F.:"Vrais et faux débats sur la croissance économique",ibid.,p.379-392.

BLOCH,E.:"Droit naturel et dignité humaine",trad. de l'allemand par D.Authier et J.Lacoste,Payot,Paris,1976.

BONHOEFFER,D.:"Ethique",trad. de l'allemand par L.Jeannneret,Labor et Fides,Genève,1965.

BORNKAMM,G.:"Faith and Reason in Paul",in Bornkamm:"Early Christian Experience",trad. de l'allemand par P.L.Hammer,SCM,London, 1969,p.29-46.

BORNKAMM,G.:"Qui est Jésus de Nazareth?",trad. de l'allemand par M.Barth et S. de Bussy,Le Seuil,Paris,1975.

BOSC,J.:"L'office royal du Seigneur Jésus-Christ",Labor et Fides, Genève 1957.

BOUTROUX,E.:"Science et religion",Flammarion,Paris,1929.

BOUVIER,A.:"Dogmatique chrétienne",Fischbacher,Paris,1903,2 vol.

BREHIER,E.:"Histoire de la philosophie",7 vol.,PUF,Paris,1967-1968, (9ème éd.).

BROWN,P.:"La vie de saint Augustin",trad. de l'anglais par J.H. Marrou,Le Seuil,Paris,1971.

BRUN,J.:"Mythes modernes de création",in R.R. 1976/1,p.22-29.

BRUNNER,E.:"The Divine Imperative",trad. de l'allemand par O.Wyon, Westminster Press,Philadelphia,1936.

BRUNNER,E.:"Nature and Grace",in Brunner et Barth,"Natural Theology", trad. de l'allemand par J.Baillie,Geoffrey Bles,London,1946.

BRUNNER,E.:"Dogmatique",trad. de l'allemand par F.Jaccard,3 vol., Labor et Fides,Genève,1964-1967.

BULTMANN,R.:"Theology of the New Testament",trad. de l'allemand par K.Grobel,2 vol.,SCM,London,1952-1955.

BULTMANN,R.:"The Gospel of John",trad. de l'allemand par G.R. Beasley-Murray,B.Blackwell,Oxford,1971.

BURNET,J.:"L'aurore de la philosophie grecque",trad. de l'anglais par A.Reymond,Payot,Paris,1970.

CALVIN,J.:"Brève instruction chrétienne"(1536-1537),Bergers et Mages, Paris,s.d.

CALVIN,J.:"Catéchisme de Genève"(1542),Je Sers,Paris,1934.

CALVIN,J.:"Commentaires sur l'Ancien Testament,I,Le livre de la Genèse"(1554),Labor et Fides,Genève,1961.

CALVIN,J.:"Institution de la religion chrétienne"(éd. de 1560),Labor et Fides,Genève,4 vol.,1955-1958.

CAPITANT,R.:"Anthologie de textes français relatifs aux droits de l'homme",in "Annuaire Français des droits de l'homme", Tome I,Paris,1974.

"Catéchisme de Heidelberg"(1563),Delachaux et Niestlé,Neuchâtel et Paris,1954.

(Cathare,traité):"Livre des deux principes"(XIIIème s.),trad. du latin par C.Thouzellier,Le Cerf,Paris,1973.

CAUSSE,A.:"Sentiment de la nature et symbolisme chez les lyriques hébreux",in R.H.P.R. 1921/5,p.387-408.

CAUVIN,M.:"Essai d'une théorie de la poubelle",in P.S. 1974/2,p.117-173.

CAYRE,F.:"Patrologie et histoire de la théologie",3 vol.,Desclée et Cie,Paris-Tournai-Rome,1953.

CHARBONNEAU,B.:"Un nouveau fait social:le mouvement écologique",in F.V. 1974/5-6,p.82-92.

CHARBONNEAU,B.:"Problèmes théoriques et pratiques du mouvement écologique en Europe",in F.V. 1977/2-3,p.111-129.

CHARMET,R.:"Le mythe moderne de la science",in Collectif:"L'avenir de la science",Soledi (Liège) et Plon (Paris),1941,p.87-171.

CHARON,J.:"L'esprit,cet inconnu",A.Michel,Paris,1977.

CHARON,J.:"Mort,voici ta défaite",A.Michel,Paris,1979.

CHENU,M.D.:"Théologie de la matière",Le Cerf,Paris,1967.

C.O.E. (Collectif,travaux de la conférence de Boston,1979):"Science sans conscience? Foi,science et avenir de l'homme",Labor et Fides,Genève,1980.

COMTE,A.:"Cours de philosophie positive"(1830),in "Oeuvres choisies", Aubier,Paris,1943.

"Confession d'Augsbourg" (1530),trad. de l'allemand par P.Jundt, Le Centurion-Labor et Fides,Paris et Genève,1979.

"Confession de La Rochelle" (1559),Ed. Société Calviniste de France, s.d.

"Confession des Pays-Bas" (1561),Je Sers,Paris,1934.

"Confession Helvétique Postérieure" (1566),Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris,1944.

COX,H.:"La cité séculière",trad. de l'anglais par S. de Trooz, Casterman,Paris,1968.

CULLMANN,O.:"Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?", Delachaux et Niestlé,Neuchâtel et Paris,1966.

DANIELOU,J.:"Les saints païens de l'Ancien Testament",Le Seuil, Paris,1956.

"Darwinisme aujourd'hui"(Le),Collectif,Le Seuil,Paris,1979.

de BACIOCCHI,J.:"Pour le salut de l'homme et de la nature",in F.V. 1974/5-6,p.110-131.

de BEZE,T.:"La confession de foi du chrétien" (1558),in R.R. 1955/ 3-4.

DELHAYE,P.:"Le décalogue et sa place dans la morale chrétienne", La pensée catholique,Bruxelles,1963.

DERR,T.S.:"Ecologie et libération humaine",Labor et Fides,Genève 1974 (trad. de l'anglais par E. de Peyer).

DESCARTES,R.:"Oeuvres,Lettres",Gallimard (Pleiade),Paris,1953.

de VAUX,R.:"Les institutions de l'Ancien Testament",2 vol.,Le Cerf, Paris,1967 (2ème éd.).

DIDEROT,D.:"Rêve de d'Alembert" (1769),in "Ecrits philosophiques", Pauvert,Paris,1964.

DIDEROT,D.:"Supplément au voyage de Bougainville" (1772),ibid.

DIOGENE LAËRCE:"Vie,doctrines et sentences des philosophes illustres" (IIIème s.?),trad. du latin par R.Genaille,2 vol., Garnier-Flammarion,Paris,1965.

DODD,C.H.:"The Interpretation of the Fourth Gospel",University Press,Cambridge,1958.

DODEL,A.:"Moïse ou Darwin?",Schleicher Frères,Paris,1890.

DUBARLE,D.:"Approches d'une théologie de la science",Le Cerf,Paris, 1967.

DUBARLE,D.:"La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Ecriture", Le Cerf,Paris,1976.

EICHRODT,W.:"Theology of the Old Testament",trad. de l'allemand par J.A.Baker,2 vol.,SCM,London,1961.

EISENBERG,J. et ABECASSIS,A.:"A Bible ouverte",A.Michel,Paris,1978.

ELLRODT,R.:"Miracle et nature de S.Augustin à la poésie métaphysique anglaise",in R.U.S.M. N°24-25 (1975),p.3-36.

ELLUL,J.:"Les rapports de l'homme à la création selon la Bible", in F.V. 1974/5-6,p.137-155.

EMMANUEL:"Pour commenter la Genèse",Payot,Paris,1971.

"Encyclopédie de l'écologie",Larousse,Paris,1977.

ENZENSBERGER,H.M.:"Une critique de l'écologie politique",in Collectif:"L'idéologie de/dans la science",Le Seuil,Paris,1977, p.187-242.

EVDOKIMOV,P.:"La nature",in V.C. N°73 (1965),p.49-69.

FEBVRE,L.:"La terre et l'évolution humaine",A.Michel,Paris,1970 (2ème éd.).

FERGUSON,M.:"Les enfants du verseau. Pour un nouveau paradigme", Calmann-Lévy,Paris,1981.

FEUERBACH,L.:"L'essence du christianisme" (1841),trad. de l'allemand par J.P.Osier et J.P.Grossein,Maspero,Paris,1968.

"Fioretti de Saint François",trad. de l'italien par C.Sainte-Foi, Ambassade du Livre,Paris,1963.

FLAMMARION,C.:"Dieu dans la nature",Didier et Cie,Paris,1881 (17ème éd.).

"Foi catholique"(La),textes doctrinaux du magistère,Orante,Paris,1961.

"Foi et Constitution":"Dieu dans la nature et dans l'histoire",in V.C. N°86 (1968).

FOULQUIE,P. et SAINT-JEAN,R.:"Dictionnaire de la langue philosophique",PUF,Paris,1978 (3ème éd.).

FOURASTIE,J.:"Les conditions de l'esprit scientifique",Gallimard, Paris,1966.

FRANCK,R.:"Le savoir et les opinions",in Collectif:"L'idéologie de/dans la science",Le Seuil,Paris,1977,p.243-264.

FRANZIONI,J.B.:"La terre appartient à Dieu",trad. de l'italien par P. de Béthune et R.Gantoy,Centurion,Paris,1973.

FROMMEL,G.:"L'expérience chrétienne. Un cours de dogmatique",3 vol., Attinger Fres,Neuchâtel,1916.

FUCHS,J.:"Le droit naturel",trad. de l'allemand par A.Liefooghe, Desclée et Cie,Tournai,1960.

FULLIQUET,G.:"Précis de dogmatique",Kündig et Fischbacher,Genève et Paris,1912.

GANOCZY,A.:"Homme créateur,Dieu créateur",trad. de l'allemand par A.Liefooghe,Le Cerf,Paris,1979.

GERNET,L. et BOULANGER,A.:"Le génie grec dans la religion",A.Michel, Paris,1970 (2 ème éd.).

GIGON,G.:"Les grands problèmes de la philosophie antique",trad. de l'allemand par M.Lefèvre,Payot,Paris,1961.

GILSON,E.:"La philosophie au Moyen Age",Payot,Paris,1962 (2ème éd.).

GILSON,E.:"Le thomisme",Vrin,Paris,1965 (6ème éd.).

GIRARD,M.:"Louange cosmique. Bible et animisme",Desclée (Paris-Tournai) et Bellarmin (Montréal),1975.

GISEL,P.:"Théologie de la création et écologie",in "Les cahiers protestants",Paris,1978/2,p.18-25.

GOBRY,I.:"Saint François d'Assise et l'esprit franciscain",Le Seuil, Paris,1957.

GOLDSTAIN,J.:"Création et péché",Desclée de Brouwer,Paris,1968.

GRENET,P.:"Aristote ou la raison sans démesure",Seghers,Paris,1970.

GROETHUYSEN,B.:"Philosophie de la révolution française",Gonthier, Paris,1966 (2ème éd.).

GRYNPAS,J.:"La Philosophie",Marabout-Université N°130,Verviers,1967.

GUARDINI,R.:"Le commencement de toutes choses",trad. de l'allemand par J.Ancelet-Hustache,Le Cerf,Paris,1968.

GUEROULT,M.:"Berkeley",Aubier,Paris,1956.

GUICHARD,J.:"Notes pour un cantique",in "Lumière et Vie" N°143 (1979) p.59-74.

GUSDORF,G.:"Les origines des sciences humaines",Payot,Paris,1967.

GUSDORF,G.:"La révolution galiléenne",2 vol.,Payot,Paris,1969.

GUSDORF,G.:"Dieu,la nature et l'homme au siècle des lumières",Payot, Paris,1972.

HABERMAS,J.:"La technique et la science comme idéologie",trad. de l'allemand par J.R.Ladmiral,Denoël-Gonthier,Paris,1978.

HABERMAS,J.:"Connaissance et intérêt",trad. de l'allemand par G. Clemençon,Gallimard,Paris,1979.

HÄRING,B.:"La loi du Christ",3 vol.,Desclée et Cie,Tournai,1966 (7ème éd.).

HATZFELD,J.:"Histoire de la Grèce ancienne",Payot,Paris,1975.

HAZARD,P.:"La crise de la conscience européenne",Boivin et Cie, Paris,1935.

HEGEL,G.W.F.:"La raison dans l'histoire" (1830),trad. de l'allemand par K.Papaioannou,Union Générale d'Editions,Paris,1965.

HEIDEGGER,M.:"Questions II",trad. de l'allemand par plusieurs auteurs,Gallimard,Paris,1968.

HEIDEGGER,M.:"Introduction à la métaphysique",trad. de l'allemand par G.Kahn,Gallimard,Paris,1980 (2ème éd.).

HEISENBERG,W.:"La nature dans la physique contemporaine",trad. de l'allemand par U.Karvelis et A.E.Leroy,Gallimard,Paris,1962.

HEISENBERG,W.:"Physique et philosophie",trad. de l'anglais par J. Hadamard,A.Michel,Paris,1971.

HERING,J.:"Le chrétien en face de la nature",in E.T.R. 1944/1,p. 14-25.

HITLER,A.:"Ma doctrine",trad. de l'allemand par F.Dauture et G.Blond, Fayard,Paris,1938.

HUME,D.:"Dialogues sur la religion naturelle" (1779),trad. de l'anglais par M.David,Pauvert,Paris,1964.

JACOB,E.:"Théologie de l'Ancien Testament",Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris,1955.

JALAGUIER,P.:"Théologie générale (dogmes mixtes)",Fischbacher,Paris, 1903.

JASPERS,K.:"La foi philosophique face à la Révélation",trad. de l'allemand par P.Kamnitzer,Plon,Paris,1973.

JAUBERT,A.:"La notion d'alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne",Le Seuil,Paris,1963.

JOERGENSEN,J.:"Saint François d'Assise",trad. du danois par T. de Wyzewa,Tallandier,Paris,1979.

JOLIVET,R.:"Vocabulaire de la philosophie",Vitte,Lyon-Paris,1946 (2ème éd.).

KANT,E.:"Quelques considérations sur l'optimisme"(1759),trad. de l'allemand par P.Festugière,Vrin,Paris,1972 (4ème éd.).

KANT,E.:"Critique de la raison pure" (1781),trad. de l'allemand par A.Tremesaygues et B.Pacaud,PUF,Paris,1971 (7ème éd.).

KANT,E.:"Fondements de la métaphysique des moeurs"(1785),trad. de l'allemand par V.Delbos,Delagrave,Paris,1971.

KANT,E.:"Critique de la raison pratique"(1788),trad. de l'allemand par F.Picavet,PUF,Paris,1960 (3ème éd.).

KANT,E.:"Sur l'insuccès de tous les essais de théodicée",trad. de l'allemand par P.Festugière,Vrin,Paris,1972 (4ème éd.).

KÄSEMANN,E.:"A Primitive Christian Baptismal Liturgy",in "Essays on N.T. Themes",trad. de l'allemand par W.J.Montague,SCM, London,1968,p.149-168.

KELLY,J.N.D.:"Early Christian Creeds",Longman,London,1972 (3ème éd.).
KEMP,J.:"Ethical Naturalism",MacMillan,London,1970.
KLUXEN,W.:"Vérité et praxis de la science",in Collectif:"Chemins de la raison" (Centre catholique des intellectuels français), Desclée de Brouwer,Paris,1972,p.73-94.
KOESTER,H.:"Φύσις",art. du T.W.z.N.T.,vol IX,p.251-277.
KOLAKOWSKI,L.:"La philosophie positiviste",trad. du polonais par C.Brendel,Denoël-Gonthier,Paris,1976.
KOYRE,A.:"Mystiques,spirituels,alchimistes du XVIème siècle allemand",Gallimard,Paris,1971.
KOYRE,A.:"Du monde clos à l'univers infini",Gallimard,Paris,1973 (2ème éd.).
KRESSMANN,E.:"L'homme et la nature",in F.V. 1974/5-6,p.69-81.
KRESSMANN,E. et VISCHER,L.:"A la recherche des temps nouveaux. Un nouveau style de vie",in F.V. 1977/2-3,p.130-144.
KUHN,H.:"Nature. Etude philosophique",in E.F.,Tome 3,Le Cerf,Paris, 1966,p.189-195.
KÜMMEL,W.G.:"The Theology of the New Testament",trad. de l'allemand par J.E. Steely,SCM,London,1974.

LADRIERE,J.:"Le statut de la science dans la dynamique de la compréhension",in Collectif:"Chemins de la raison"(Centre catholique des intellectuels français),Desclée de Brouwer,Paris, 1972,p.29-54.
LALANDE,A.:"Vocabulaire technique et critique de la philosophie", PUF,Paris,1968 (10ème éd.).
LEBRETON,P.:"L'ex-croissance",Denoël,Paris,1978.
LEENHARDT,H.:"Connaissance religieuse et foi",in E.T.R. 1941.
LE GOFF,J.:"L'image de François d'Assise",in "Lumière et Vie" N°143 (1979),p.5-19.
LEIBNITZ,G.W.:"Essais de théodicée"(1710),Garnier-Flammarion,Paris, 1969.
LEMAITRE,A.:"Foi et vérité",Labor et Fides,Genève,1954.
"Le Monde",Dossiers et documents,mars 1978:"L'écologie,enjeu politique".
LENOBLE.R.:"Histoire de l'idée de nature",A.Michel,Paris,1969 (2ème éd.).
LEON-DUFOUR,X.:"Dictionnaire du Nouveau Testament",Le Seuil,Paris, 1975.
LEPRINCE-RINGUET,L.:"Des atomes et des hommes",Gallimard,Paris,1969.
LEROI-GOURHAN,A.:"Le geste et la parole",2 vol.,A.Michel,Paris,1964 et 1965.

LEVI-STRAUSS,C.:"Les structures élémentaires de la parenté",Mouton, Paris,1973 (2ème éd.).

LEVY,B.H.:"Le testament de Dieu",Grasset,Paris,1979.

LEVY-LEBLOND,J.M. et JAUBERT,A.:"(Auto)critique de la science",Le Seuil,Paris,1975 (2ème éd.).

LEVY-LEBLOND,J.M.:"Mais ta physique?",in Collectif:"L'idéologie de/ dans la science",Le Seuil,Paris,1977,p.112-165.

L'HERITIER,P.:"La position de la biologie",in Collectif:"Chemins de la raison" (Centre catholique des intellectuels français), Desclée de Brouwer,Paris,1972,p.151-167.

LITTLE,D.:"Calvin and the Prospects for a Christian Theory of Natural Law",in H.Outka et P.Ramsey (éd.):"Norm and Context in Christian Ethics",SCM,London,1968,p.175-197.

LUCRECE:"De la nature" (1er s. av. J.C.),trad. du latin par H. Clouard,Garnier-Flammarion,Paris,1964.

LUTHER,M.:"Controverse contre la théologie scolastique"(1517),trad. de l'allemand par J.Bosc,in Luther:"Oeuvres",I,Labor et Fides, Genève,1957.

LUTHER,M.:"Du serf arbitre"(1525),trad. de l'allemand par J.Carrère, ibid.,V,1958.

LUTHER,M.:"Grand Catéchisme"(1529),trad. de l'allemand par P.Jundt, ibid.,VII,1962.

LUTHER,M.:"Petit Catéchisme"(1529),trad. de l'allemand par P.Jundt, ibid.,VII,1962.

LUTHER,M.:"Commentaire du livre de la Genèse,chap.1 à 11"(1543), trad. de l'allemand par R.H.Esnault,ibid.,XVII,1975.

LYS,D.:"Le plus beau chant de la création",Le Cerf,Paris,1968.

MACQUARRIE,J.:"Principles of Christian Theology",SCM,London,1966.

MACQUARRIE,J. (éd.):"A Dictionary of Christian Ethics",SCM,London, 1967.

MAILLOT,A. et LELIEVRE,A.:"Les Psaumes",3 vol.,Labor et Fides,Genève, 1961-1969.

MARITAIN,J.:"Les droits de l'homme et la loi naturelle",Hartmann, Paris,1947.

MARQUISET,J.:"Les droits naturels",PUF,Paris,1972 (3ème éd.).

MARTIN-ACHARD,R.:"Et Dieu créa le ciel et la terre",Labor et Fides, Genève,1979.

MASSERON,A.:"Paroles mémorables de saint François d'Assise",A.Michel, Paris,1960.

MEANS,R.L.:"Pourquoi se préoccuper de la nature?",trad. de l'anglais par F.A.Schaeffer,in F.A.Schaeffer:"La pollution et la mort

de l'homme",Ligue pour la lecture de la Bible,Guebwiller-Bruxelles,Lausanne,1978,p.98-106.

MEHL,R.:"Explication de la confession de La Rochelle",Bergers et Mages,Paris,1959.

MEHL-KOEHNLEIN,H.:"L'homme selon l'apôtre Paul",Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris,1951.

MENDEL,G.:"Quand plus rien ne va de soi",Laffont,Paris,1979.

MOLTMANN,J.:"L'homme",trad. de l'allemand par A.Liefooghe,Le Cerf-Mame,Paris,1974.

MOLTMANN,J.:"The Future of Creation",trad. de l'allemand par M.Kohl, SCM,London,1979.

MONOD,J.:"Le hasard et la nécessité",Le Seuil,Paris,1970 (2ème éd.).

MONOD,T.:"L'homme contre la nature",in C.S. 1962/7-8,p.389-405.

MONOD,T.:"A la recherche d'une moralité nouvelle",in P.S. 1972/5,p. 465-478.

MONTEFIORE,H.(éd.):"Man and Nature",Collins,London,1975.

MORIN,E.:"Le paradigme perdu",Le Seuil,Paris,1973.

MORIN,E.:"La méthode,I,La nature de la nature",Le Seuil,Paris,1977.

MOSCOVICI,S.:"Essai sur l'histoire humaine de la nature",Flammarion, Paris,1968.

MOSCOVICI,S.:"La société contre nature",Union Générale d'Editions, Paris,1972.

MOTTE,I.-E.:"François d'Assise,un autre Christ",in "Lumière et Vie" N°143(1979),p.39-58.

"Naissance du monde"(La),recueil de textes cosmogoniques anciens,traduits et présentés par différents auteurs,Le Seuil,Paris,1959.

NASR,S.H.:"L'homme face à la nature",Buchet-Chastel,Paris,1978.

"Nature menacée et responsabilité chrétienne",ouvrage collectif de la "Commission de la défense de la nature des Eglises de la Confession d'Augsbourg et Réformée d'Alsace et de Lorraine", Oberlin,Strasbourg,1979.

NICOLLE,C.:"La nature",Alcan,Paris,1934.

"Nouveau livre de la foi"(Le),trad. de l'allemand sous la dir. de C.Ehlinger,Centurion et Labor et Fides,Paris et Genève,1976.

ODUM,E.P.:"Ecologie",trad. de l'anglais par R.Bergeron,Ed. H.R.W., Montréal,1976.

OTTO,S.:"Nature,étude théologique",in E.F.,Tome 3,Le Cerf,Paris, 1966,p.195-200.

PAPAIOANNOU,K.:"Nature et histoire dans la conception grecque du cosmos",in "Diogène",N°25(1959),p.3-31.

PASCAL,B.:"Oeuvres complètes",Gallimard(Pleiade),Paris,1967.

PLATON:"La république",trad. du grec par E.Chambry,Belles Lettres, Paris,3 Vol.,1967ss (7ème tirage)

PLATON:"Gorgias",trad. du grec par A.Croisset,Belles Lettres,Paris, 1974 (14ème tirage).

PLATON:"Timée",trad. du grec par E.Chambry,Garnier-Flammarion,Paris, 1969.

POHIER,J.:"Questions à propos de la psychanalyse sur le statut de la science et de la foi",in Collectif:"Chemins de la raison", (Centre catholique des intellectuels français),Desclée de Brouwer,Paris,1972,p.133-150.

POPPER,K.R.:"La logique de la découverte scientifique",trad. de l'anglais par N.Thyssen-Rutten et P.Devaux,Payot,Paris,1978.

POPPER,K.R.:"La connaissance objective",trad. de l'anglais par C. Bastyns,Ed.Complexe,PUF,Bruxelles,1978.

PRENTER,R.:"L'interprétation de la doctrine des deux règnes",in R.H.P.R. 1963/3,p.239-249.

PRIGOGINE,I. et STENGERS,I.:"La nouvelle alliance. Métamorphose de la science",Gallimard,Paris,1979.

REMY,P.:"Pertinence du concept de loi morale",in R.S.R. 1974/4,p. 487-514.

RENAN,E.:"L'avenir de la science"(1848),Calmann-Lévy,Paris,1923 (20ème éd.).

RENAN,E.:"Vie de Jésus"(1863),Livre de poche,Paris,1965 (13ème éd.).

RICHARDSON,A.:"An Introduction to the Theology of the New Testament", SCM,London,1958.

RICHELLE,M. et DROZ,R.:"Manuel de psychologie",Dessart et Mardaga, Bruxelles et Liège,1976.

RINGGREN,H.:"La religion d'Israël",trad. de l'allemand par L.Jospin, Payot,Paris,1966.

RIVAUD,A.:"Histoire de la philosophie",Tomes I à V,PUF,Paris,1948-1968.

ROBIN,L.:"La morale antique",PUF,Paris,1963 (3ème éd.).

ROBIN,L.:"La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique",A.Michel,Paris,1973 (3ème éd.).

RODES,M.:"La question écologique",in F.V. 1974/5-6,p.4-68.

ROSE,H. et ROSE,S.:"L'héritage problématique: Marx,Engels et les sciences de la nature",in Collectif:"L'idéologie de/dans la science",Le Seuil,Paris,1977,p.19-36.

ROSSET,C.:"L'anti-nature",PUF,Paris,1973.

ROUSSEAU,H.:"Le Dieu du mal",PUF,Paris,1963.

ROUSSEAU,J.J.:"Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité"(1755),Garnier-Flammarion,Paris,1971.

ROUSSEAU,J.J.:"Du contrat social"(1762),Garnier-Flammarion,Paris, 1965.

ROUSSEAU,J.J.:"Emile ou de l'éducation"(1762),Garnier-Flammarion, Paris,1966.

ROUSSEAU,J.J.:"Profession de foi du vicaire savoyard",Pauvert,Paris, 1964.

ROUSSEAU,J.J.:"Les confessions"(1782),Ed. du Livre de poche,2 vol., Paris,1963.

ROUSSEAU,J.J.:"Les rêveries du promeneur solitaire"(1782),Livre de poche,Paris,1965.

RUFFIE,J.:"De la biologie à la culture",Flammarion,Paris,1976.

RUSSEL,B.:"Problèmes de philosophie",trad. de l'anglais par S.M. Guillemim,Payot,Paris,1965.

RUSSEL,B.:"Science et religion",trad. de l'anglais par P.R. Mantoux,Gallimard,Paris,1971.

RUSSO,F.:"La science comme action et artifice",in Collectif:"Chemins de la raison" (Centre catholique des intellectuels français),Desclée de Brouwer,Paris,1972,p.95-105.

RUYER,R.:"La gnose de Princeton",Livre de Poche,Paris 1979 (2ème éd.).

SAHLINS,M.:"Age de pierre,âge d'abondance",trad. de l'anglais par T.Jolas,Gallimard,Paris,1976.

SALOMON,J.J.:"La fonction sociale de la science aujourd'hui",in "Pluri-Sciences Universalis",Encyclopaedia Universalis, Paris,1978,p.9-14.

SAPIR,M. et THILL,G.:"Qualité de la vie: qui la définira,et pour qui...",in R.N. 1978/10,p.367-378.

SARTRE,J.P.:"L'être et le néant",Gallimard,Paris,1977 (2ème éd.).

SASSE,H.:"Κόσμος",art. du T.W.z.N.T.,vol.III,p.867-898.

SCHAEFFER,F.:"La pollution et la mort de l'homme",Ligue pour la lecture de la Bible,Guebwiller-Bruxelles-Lausanne,1978.

SCHEFFCZYK,L.:"Création et providence",trad. de l'allemand par P. Prévot,Le Cerf,Paris,1967.

SCHLEIERMACHER,F.:"The Christian Faith" (1830-1831,2ème éd.),trad. de l'allemand par H.R.MacKintosh et J.S.Stewart,T. et T.

Clark,Edinburgh,1968.

SCHWEITZER,A.:"La paix par le respect de la vie",trad. de l'allemand par M.Horst,Ed. de la Nuée Bleue,Strasbourg,1979.

SCHWEIZER,E. (et all.):"σάρξ",art. du T.W.z.N.T.,trad. de l'allemand par F.Grob,Labor et Fides,Genève,1970.

SERTILLANGES,A.D.:"L'idée de création et ses retentissements philosophiques",Aubier,Paris,1945.

SIEGWALT,G.:"Nature et histoire,leur réalité et leur vérité",E.J. Brill,Leiden,1965.

SIEGWALT,G.:"Ecologie et théologie",in R.H.P.R. 1974/3,p.341-365 et 1974/4,p.507-521.

SIEGWALT,G.:"Cosmologie et théologie",in E.T.R. 1976/3,p.313-331.

SIEGWALT,G.:"Choix nucléaire et choix de société",in F.V. 1977/2-3, p.11-37.

SIEGWALT,G.:"Dieu,l'homme et le problème de l'énergie",in F.V. 1978/5,p.3-16.

SIEGWALT,G.:"Introduction à une théologie chrétienne de la récapitulation",in R.T.P. 1981/3,p.259-278.

SITTLER,J.:"Appelés à l'unité",in V.C. N°62(1962),p.115-126.

SØE,N.H.:"The three Uses fo the Law",in G.Outka et P.Ramsey:"Norm and Context in Christian Ethics",SCM,London,1968,p.297-322.

SOLIE,P.:"Médecines initiatiques",Epi,Paris,1976.

SOPHOCLE:"Antigone" (Vème s. av. J.C.),trad. du grec par R.Pignarre, Garnier-Flammarion,Paris,1964.

SPICQ,C.:"Théologie morale du Nouveau Testament",2 vol.,Gabalda, Paris,1965.

SPINOZA,B.:"Ethique"(1677),trad. du latin par C.Appuhn,Garnier-Flammarion,Paris,1965.

STAUFFER,E.:"New Testament Theology",trad. de l'allemand par J. Marsh,SCM,London,1955.

STAUFFER,R.:"Dieu,la création et la providence dans la prédication de Calvin",P.Lang,Bern-Frankfurt am Main,Las Vegas,1978.

"Stoïciens"(Les),recueil de textes traduits et annotés par divers auteurs,Gallimard (Pleiade),Paris,1962.

STRAUSS,L.:"Droit naturel et histoire",trad. de l'anglais par M. Nathan et E. de Dampierre,Plon,Paris,1954.

SÜSS,T.:"Luther",PUF,Paris,1969.

TEILHARD DE CHARDIN,P.:"Le phénomène humain",Le Seuil,Paris,1970.

THIELICKE,H.:"Theologische Ethik",Tome I,J.C.B.Mohr,Tübingen,1972 (4ème éd.).

THOMAS D'AQUIN:"Somme Théologique"(1266-1273),édition bilingue par F.Lachat,16 vol.,Vivès,Paris,1854-1861.

TILLICH,P.:"Nature and Sacrament",in "The Protestant Era",University of Chicago,1948,p.94-112.

TILLICH,P.:"Systematic Theology",3 vol.,SCM,London,1978 (1re édition:Chicago,1951). Le premier volume a été traduit en français par F.Ouellet,Ed. Planète,Paris,2 vol.,1970.

TILLICH,P.:"Les fondations sont ébranlées",trad. de l'anglais par F.Larlenque,Morel,Paris,1967.

TILLICH,P.:"Le fondement religieux de la morale",trad. de l'allemand par F.Chapey,Le Centurion-Delachaux et Niestlé,Paris et Neuchâtel,1971.

TINLAND,F.:"La différence anthropologique",Aubier-Montaigne,Paris, 1977.

TOULMIN,S.:"L'explication scientifique",trad. de l'anglais par J.J. Lecercle,A.Colin,Paris,1973.

TRESMONTANT,C.:"Etudes de métaphysique biblique",Gabalda,Paris,1955.

TRESMONTANT,C.:"Essai sur la pensée hébraïque",Le Cerf,Paris,1956.

TRESMONTANT,C.:"Introduction à la théologie chrétienne",Le Seuil, Paris,1974.

TURMEL,J.:"Histoire des dogmes",vol.IV,Rieder,Paris,1935.

UNESCO:"Le droit d'être un homme",Ed. de l'UNESCO et Laffont,Paris, 1968.

UNESCO:"Les dimensions internationales des droits de l'homme",Ed. de l'UNESCO,Paris,1978.

Université de la Paix:"Les droits des humains",Huy,1978.

VAHANIAN,G.:"Dieu et l'utopie; l'Eglise et la technique",Le Cerf, Paris,1977.

VAN OYEN,H.:"Ethique de l'Ancien Testament",trad. de l'allemand par E. de Peyer,Labor et Fides,Genève,1974.

VAN RIESSEN,H.:"Création et science",in R.R. 1976/1,p.117-127.

VAN UNNIK,W.C.:"L'usage de σώζειν,'sauver',et de ses dérivés dans les Evangiles synoptiques",in Collectif:"La formation des Evangiles",Desclée de Brouwer,Paris,1957,p.178-194.

VATICAN II (Concile):"Constitution sur l'Eglise dans le monde de ce temps"(1965),trad. officielle du latin par l'Episcopat français,Le Cerf,Paris,1966.

VISCHER,L. et KRESSMANN,E.:"A la recherche des temps nouveaux; un nouveau style de vie",in F.V. 1977/2-3,p.130-144.

VISSER'T HOOFT,W.A.:"Dionysos ou saint François?",in F.V. 1974/5-6,

VISSER'T HOOFT,W.A.:"Matériaux bibliques pour l'élaboration d'une théologie de la nature",in F.V. 1974/5-6,p.96-107.

VON RAD,G.:"La Genèse",trad. de l'allemand par E.de Peyer,Labor et Fides,Genève,1963.

VON RAD,G.:"Théologie de l'Ancien Testament",trad. de l'allemand par E.de Peyer pour le Tome I et par A.Goy pour le Tome II, Labor et Fides,Genève,1963 et 1967.

VON RAD,G.:"Israël et la sagesse",trad. de l'allemand par E.de Peyer, Labor et Fides,Genève,1970.

WEISER,A.:"The Psalms",trad. de l'allemand par H.Hartwell,SCM, London,1962.

WENDEL,F.:"Calvin,source et évolution de sa pensée religieuse",PUF, Paris,1950.

WENDLANDT,H.D.:"Ethique du Nouveau Testament",trad. de l'allemand, Labor et Fides,Genève,1972.

WERNER,C.:"La philosophie grecque",Payot,Paris,1946.

WHITE,L.:"Les causes historiques de notre crise écologique",trad. de l'anglais par F.Schaeffer,in F.Schaeffer:"La pollution et la mort de l'homme",Ligue pour la lecture de la Bible, Guebwiller-Bruxelles-Lausanne,1978,p.79-97.

ZAHRNT,H.:"Aux prises avec Dieu",trad. de l'allemand par A.Liefooghe, Le Cerf,Paris,1969.

THESES .

Les thèses qui suivent ne portent que sur la partie théologique du travail. Encore laissent-elles de côté plusieurs foyers latéraux pour s'en tenir,autant que possible,au fil conducteur de l'exposé théologique.

1) La raison d'être principale d'une théologie chrétienne de la nature réside dans la foi au Christ,comme Seigneur et Sauveur du monde.

A cette raison,s'en ajoutent deux autres:

A- En tant qu'elle est parole humaine adressée à des hommes,la la théologie chrétienne ne peut ignorer l'interrogation à la fois immémoriale et contemporaine de l'homme relativement à ses relations avec la nature.

B- La théologie chrétienne est fréquemment accusée d'avoir favorisé l'agression de l'homme contre la nature: elle doit prendre la mesure de cette accusation et "se relire" en fonction d'elle. (chap.5)

2) La confession de foi christologique des apôtres constitue le seul fondement de la théologie chrétienne de la nature. (chap.5).

3) La tâche universelle de la théologie chrétienne de la nature se distingue de celle des sciences ou des philosophies de la nature. Elle consiste à dire en quoi l'Alliance divine avec le monde, réalisée en Jésus-Christ, concerne l'alliance terrestre de l'homme avec la nature.

Cette tâche se révélera actuelle et particulière par l'effort théologique pour mettre en relation (sereine ou polémique) la confession de foi christologique et la perception occidentale contemporaine de la nature. Il s'agira donc de redire le "théos" fondateur dans le "logos" culturel. (chap.5).

4) L'anthropocentrisme de la théologie ne peut être exclusif. Il doit au contraire se révéler inclusif pour correspondre à la confession d'une seigneurie "cosmique" de Jésus-Christ. La réflexion théologique relative à la nature empêche la théologie chrétienne de limiter son attention et sa parole au seul domaine humain, a fortiori au seul domaine de l'intériorité. (chap. 5).

5) La thèse de base de la théologie chrétienne de la nature est la suivante:

"L'Alliance de Dieu avec l'homme et avec toute la création (la διαθήκη) dévoile le fondement et la signification de l'alliance de l'homme avec la nature (la συνθήκη). (chap.6).

6) La théologie chrétienne ne peut perdre de vue que la בְּרִית de l'Ancien Testament et la διαθήκη du Nouveau Testament ne sont pas limitées à l'homme, mais concernent l'ensemble de la nature créée. (chap. 6).

7) Le fondement et la signification de la συνθήκη ne peuvent se déduire des constats empiriques. Ce n'est qu'à partir de la διαθήκη que le fondement et la signification de la συνθήκη peuvent être dévoilés. Et donc la thèse de base ci-dessus (Thèse 5) ne procède pas de l'expérience ou de la connaissance de la συνθήκη, mais de la foi au Dieu de la διαθήκη. (chap. 6).

8) A la lumière de la διαθήκη, la nature apparaît comme une grâce du Créateur à l'homme. Le fondement de la συνθήκη est dans la διαθήκη en ce sens que la première est originée, accompagnée et finalisée par le libre choix d'amour qui s'atteste dans la seconde. (chap. 7).

9) De la découle la valorisation du monde sensible et de la connaissance de celui-ci,c'est-à-dire de la science. (chap.7).

10) Pourtant la valorisation de la science par la théologie s'accompagne nécessairement du rappel de ses limites. Celles-ci sont principalement,à la lumière de l'Alliance divine,les trois suivantes:

A- la réalité que connaît la science n'est pas toute la réalité du monde;

B- la réalité que connaît la science lui est préalablement "donnée": elle ne l'institue pas elle-même;

C- la connaissance de cette réalité est une connaissance de créature. (chap. 7).

11) L'affirmation chrétienne de la création "ex nihilo" s'oppose à la fois au dualisme ontologique et à l'émanatisme. Elle pose la fragilité et la dépendance du monde vis-à-vis de son Créateur. (chap.7).

12) L'idée d'un "commencement" du monde n'est pas une solution à la question scientifique ou philosophique de l'origine,mais plutôt le rappel que le monde est l'objet d'un choix inaugural,permanent et final de Dieu. (chap. 7).

13) L'expérience humaine de la συνθήκη est marquée par la contradiction: la nature est belle et bonne,mais aussi menacée et menaçante. Cette expérience contradictoire explique les recommandations éthiques opposées de suivre la nature et de vaincre la nature. (chap. 8).

14) Cette perception d'une dualité naturelle se retrouve dans l'Ecriture biblique et dans la tradition théologique,en sorte que la théologie chrétienne de la nature ne peut éviter de prendre une allure contrastée. (chap. 8).

15) La théologie chrétienne refuse à la fois la divinisation de la nature (celle-ci est autre que Dieu) et la profanation de la nature (celle-ci n'est jamais sans Dieu). (chap. 8).

16) La συνθήκη porte l'empreinte de la διαθήκη qui la fonde. Mais cette empreinte est profondément obscurcie, en sorte que l'Evangile du Dieu créateur, allié et sauveur constitue la seule herméneutique de cette empreinte. (chap. 8).

17) La théologie chrétienne de la nature doit donc compter avec une double "anomalie" de son objet:

A- la συνθήκη est contradictoire,

B- la διαθήκη est voilée.

C'est ce dont rend compte la symbolique de la chute. (chap. 8).

18) La symbolique de la chute permet la distinction entre le πρῶτον, le δεύτερον et l'ἔσχατον. Par là, elle empêche que l'état présent de la nature soit confondu avec le projet créateur et implique l'espérance d'un salut. Mais par là aussi, elle empêche que l'état présent de la nature soit dévalué, car le δεύτερον n'est jamais sans trace du πρῶτον, ni sans signe anticipatif de l'ἔσχατον. (chap. 8).

19) Ce n'est que dans la perception eschatologique de la nature (c'est-à-dire l'espérance de toute la création) qu'est surmontée la double anomalie signalée à la thèse 17. (chap. 8).

20) La nostalgie archéologique et l'espérance eschatologique relatives à la συνθήκη ne reçoivent quelque consistance qu'en Jésus-Christ, c'est-à-dire dans le choix de Dieu de devenir le Sauveur du monde. La sotériologie est ainsi le vecteur de la protologie et de l'eschatologie. (chap. 8).

21) C'est également en Jésus-Christ qu'apparaît l'unité de dessein entre création et rédemption, et donc que la création peut être comprise comme "creatio continua", c'est-à-dire comme création qui ne cesse de se poursuivre dans le présent du monde, en tant que rédemption de celui-ci. (chap. 8).

22) Que Dieu intervienne en Jésus-Christ comme Sauveur du monde constitue un Evangile et comporte une éthique. Les croyants se voient en effet chargés de poser, par leurs actes, les signes de la maîtrise du Créateur et de la victoire du Sauveur. (chap. 8).

23) L'éthique "humaniste" du Nouveau Testament concerne aussi, indirectement, la nature, en ce que les croyants à qui elle s'adresse constituent l'avant-garde de la création. Ce qu'ils sont appelés à vivre est ce dont vivra toute la création. (chap. 8).

24) Mais l'éthique chrétienne relative à la nature connaît, elle aussi, la contradiction du δεύτερον: elle conjugue l'espérance et le réalisme, la résurrection et la crucifixion. (chap. 8).

25) La compréhension sotériologique de la nature comporte également une "poétique", c'est-à-dire une reprise et une transvaluation de la nature dans le sacrement: la nature ambiguë et contradictoire s'y voit doublée de sa propre espérance. (chap. 8).

26) Ce que le sacrement dit en raccourci et de manière récapitulative ("pars pro toto") s'étend à toute la nature: dans la foi, celle-ci se trouve dévulgarisée. Elle devient porteuse d'un surplus de sens qui lui vient de son πρῶτον et de son ἔσχατον. C'est la signification sacramentale de la nature. (chap. 8).

ENGLISH TRANSLATION OF THE THESES .

The following theses refer only to the theological part of the work. Also they leave aside several subjects and keep to the leading thread of the theological statement.

1) The principal justification for a Christian theology of nature lies in faith in Christ,as the Lord and Saviour of the world.

To this justification two others are added:

A- In so far as it is a human word to men,Christian theology may not ignore the immemorial and contemporary question of man's relations to nature.

B- The Christian theology is frequently accused of having favorized man's agression against nature: it must take this accusation in consideration and be "re-read" accordingly (chap. 5).

2) The apostles'Christological confession of faith is the only foundation of Christian theology of nature (chap.5).

3) The universal task of Christian theology of nature is different from that of science or philosophy of nature. It consists in exposing how the divine Covenant with the world,carried out by Jesus Christ,concerns the man's earthly covenant with nature.

This task will be actual and particular through the theological effort of bringing intorelation (either serenely or polemically) the Christological confession of faith and the contemporary occidental perception of nature. Thus the aim will be to "re-expose" the founder "theos" in the cultural "logos" (chap.5).

4) The anthropocentrism of theology may not be exclusive. On the contrary,it has to be inclusive to correspond to the confession of the cosmic lordship of Jesus Christ. The theological thinking relative to nature prevents Christian theology from limiting its attention and word to the only human scope, a fortiori the only scope of inner life (chap. 5).

5) The basical thesis of Christian theology of nature is the following:

"God's Covenant with man and with the whole creation (the διαθήκη) reveals the foundation and signification of man's covenant with nature (the συνθήκη)" (chap. 6).

6) Christian theology may not loose sight of the fact that the בְּרִית of the Old Testament and the διαθήκη of the New Testament are not limited to manking but concern the whole of nature created (chap 6).

7) The foundation and signification of the συνθήκη connot be deduced from empirical statements. It is only from the διαθήκη that the foundation and signification of the συνθήκη may be unveiled. Thus the above basical thesis (th. 5) does not proceed by the experience or knowledge of the συνθήκη but by the faith to the God of the διαθήκη (chap. 6).

8) In the light of the διαθήκη ,nature appears as a grace from the Creator to man. The foundation of the συνθήκη is in the διαθήκη ,which means that the former is originated,accompanied and finalized by the free choice of love attested in the latter (chap.7).

9) Therefrom issues the valorization and the knowledge of the sensitive world,that is science (chap. 7).

10) Nevertheless the valorization of science by theology is necessarily accompanied by the recall of its limits. In the light of the divine Covenant,these are principally the three following:

A- The reality known by science is not the whole reality of the world;

B- The reality known by science was previously "given" to it: science itself did not establish reality;

C- The knowledge of this reality is created being's knowledge (chap. 7).

11) The Christian statement of creation "ex nihilo" is opposed to both ontological dualism and emanatism. It exposes the fragility and dependance of the world upon its Creator (chap.7).

12) The idea of "beginning" of the world is not a solution to the scientifical or philosophical question of origin, but rather the recall that the world is the object of God's inaugural, permanent and final choice (chap.7).

13) The human experience of the συνθήκη is marked by this contradiction: nature is beautiful and good but also threatened and threatening. This contradictory experience explains the opposed ethical recommandations to follow and to overcome nature (chap.8).

14) This perception of natural duality is found in biblical scripture and in theological tradition, therefore Christian theology connot avoid taking a contrasted aspect (chap.8).

15) Christian theology refuses simultaneously the divinisation of nature (which is else from God) and the profanation of nature (which is never without God) (chap. 8).

16) The συνθήκη bears the marks of the διαθήκη which founds it. But these marks are very obscured, so that the Gospel of God creator, companion and saviour sets up the only hermeneutics for these marks (chap. 8).

17) Christian theology of nature has thus to count with the double "anomaly" of its object:

A- The συνθήκη is contradictory,

B- The διαθήκη is veiled.

The symbolic of the fall accounts to this (chap. 8).

18) The symbolic of the fall allows the distinction between the πρῶτον, the δεύτερον and the ἔσχατον. Thereby, it prevents

the present state of nature of being confused with the creative project and implies hope for salvation. But thereby too, the present state of nature is prevented of being devaluated, for the δεύτερον is never without any trace of the πρῶτον, nor without any anticipative sign of the ἔσχατον (chap. 8).

19) It is only in the eschatological perception of nature (which is the hope of the whole creation) that the double anomaly quoted in thesis 17 is overcome (chap. 8).

20) The archeological nostalgy and eschatological hope relative to the συνθήκη only get some consistancy in Jesus Christ, that is in God's choice to become the Saviour of the world. Soteriology is thus the vector of protology and eschatology (chap.8).

21) It is also through Jesus Christ that appears the unity of purpose between creation and redemption, and so that creation may be understood as "creatio continua": which means creation that continues incessantly in the present of the world, in so far as the redemption of the world (chap.8).

22) God intervening in Jesus Christ as Saviour of the world establishes a gospel and includs ethics. As a matter of fact, the believers are supposed to lay down acts signifying the Creator's mastery and the Saviour's victory (chap.8).

23) "Humanist" ethics of the New Testament also concern nature, indirectly, because believers who are addressed make up the advanced-guard of the creation. That which they are called to live will be lived by the whole creation (chap. 8).

24) But Christian ethics relative to nature also bear in themselves the contradiction of the δεύτερον: it conjugates hope and realism, resurrection and crucifixion (chap.8).

25) The soteriological understanding of nature also bears a "poetry", that is a retaking and a transvaluation of nature in the sacrament in which the ambiguous and contradictory nature appears together with its own hope (chap. 8).

26) What the sacrament says briefly and recapitulatively ("pars pro toto") extends to the whole nature: by faith, nature is

devulgarized. It carries a surplus of meaning which comes from its πρῶτον and from its ἔσχατον. It is the sacramental signification of nature (chap. 8).

TABLE DETAILLEE.

INTRODUCTION	3-13
1)La nature comme problème.	3-6
-a- Question immémoriale	3-5
-b- Question actuelle	5-6
2)La nature comme don.	7-10
-a- Le don de la nature et le don de la culture	7-8
-b- La théologie	8
-c- Le soubassement	9-10
3)Synopsis.	10-13
-a- Le rapport entre les deux parties	10-12
-b- La perspective synthétique	12-13
PREMIERE PARTIE : APPROCHE CONTEXTUELLE DE LA NATURE	14-132
Chap.I : Le concept de nature.	15-29
-a- La diversité des regards	16-17
-b- La diversité des regards: un exemple	17-18
-c- Les niveaux de proximité	18-19
-d- Nature et culture	20-23
-e- Les sens du mot "nature"	23-24
-f- La nature évolutive	25-26
-g- L'étymologie	26-27
-h- Deux objets et trois vecteurs	27-28
-i- Annexe: "nature" et "monde"	28-29

Chap.II : Le défi de la science. 30-81.

1)La connaissance scientifique de la nature: une quête d'objectivité. 31-35.
-a- Divers types de connaissance 31-32
-b- L'objectivité scientifique 32-34
-c- La maîtrise croissante de la nature 34-35

2)Quelques caractéristiques de la connaissance scientifique de la nature. 35-40
-a- Qu'est-ce que la science? 35-37
-b- Quelques traits principaux 37-40

3)L'évolution de l'image scientifique de la nature 40-45
-a- "Images" de la nature 40-41
-b- Evocation historique 41-44
-c- Deux confusions 44-45

4)Les espoirs suscités par la connaissance scientifique de la nature. 46-50
-a- Science et religion 46-47
-b- La science comme "révélation" 47-48
-c- L'hésitation d'Ernest Renan 49-50

5)Les limites de la connaissance scientifique de la nature. 50-59
-a- Le thème de la "limite" 50
-b- Les énigmes 50-52
-c- La rareté et les exceptions 52
-d- La relativité des prévisions 52-53
-e- Le fractionnement du réel 53
-f- La perturbation de l'objet 53
-g- La prise insuffisante sur la vie quotidienne 53-54
-h- La partialité 54-55
-i- Les postulats pré-scientifiques 55-56
-j- La science,fille de l'esprit 56-57
-k- L'objectivité relative 57-58
-l- La modestie 58-59

6)La contestation contemporaine de la connaissance scientifique. 59-68
-a- Suspicions 59-60
-b- Diffraction des savoirs 60-61
-c- Les performances 61-62
-d- Science et pouvoirs 62-63
-e- La religiosité sourde 63-65
-f- Les "autres savoirs" 65-66
-[illegible] 67-68

7)La valeur de la connaissance scientifique de la nature. 68-81
-a- L'homme et la science 68-70
-b- Pourquoi la science? 70-71
-c- Que nous a-t-elle donné? 71-72
-d- Objectivité et réalisme 73-74
-e- Le réalisme relatif 75-76
-f- Trois questions 76
-g- La modestie scientifique 76-77
-h- Le "donné" 78
-i- Vérité et valeur de la science 78-80
-j- Connaissons-nous la nature? 80-81

Chap. III : Le défi de l'écologie. 82-102.

1)Repères. 82-84
-a- La conscience lourde 82
-b- Les quatre significations de l'écologie 83
-c- Une science jeune 84
2)Racines 84-86
-a- Quelques précurseurs 84-85
-b- Le problème contemporain 85-86
3)Quelques traits principaux du défi écologique. 86-89
-a- Un large oecuménisme 86-87
-b- Un triple rappel et une double provocation 87-89
4)Le domaine du savoir. 89-91
-a- La connaissance brisée 89-90
-b- La provocation épistémologique 90-91
5)Le domaine du pouvoir. 91-94
-a- Inquiétudes 91-93
-b- Questionnement du pouvoir 93
-c- Ecologie et économie 93-94
6)Le domaine de l'avoir. 94-97
-a- Les promesses démenties 94
-b- Les avoirs excédentaires 94-95
-c- La répartition non égalitaire 95
-d- La spirale "convoitise" 95-96
-e- La critique de l'avoir 96
-f- Le changement de vie 96-97
7)Solidarité et différence. 97-102
-a- Le retour à la nature 97-98
-b- Adaptation et différenciation 98-99

-c- Frank Tinland 99-101
-d- L'apport de l'écologie 101-102

Chap. IV : Le défi de l'éthique. 103-132

1)De la nécessité politique de comprendre l'homme comme nature. 103-111
-a- L'unité éthique dans la cité 103-104
-b- Les présocratiques 105
-c- D'Aristote à l'ONU 105-106
-d- Le dénominateur commun 106
-e- Un monde décloisonné 106-107
-f- L'éthique tend vers l'universel 107-108
-g- Les droits de l'homme 108-109
-h- Les valeurs tricolores 109
-i- Droit naturel et droits de l'homme 109-110
-j- L'UNESCO 110-111
2)Les valeurs du droit naturel. 111-114
-a- Dépassement de l'individualisme 111-112
-b- Recul à l'égard des droits positifs 112
-c- Correctif au relativisme éthique 112-113
-d- La connaturalité 113-114
-e- L'inévitabilité du droit naturel 114
3)Critique du droit naturel. 114-122
-a- Cinq ambiguïtés 114-115
-b- L'homme ne s'aligne jamais sur la nature 115-116
-c- Polysémie du concept 116-117
-d- L'acte de foi 117-118
-e- Les valeurs naturelles sont-elles "naturelles"? 118-119
-f- La variabilité du contenu 119-121
-g- Le problème de l'interprétation 121-122
4)Des limites de l'utilité et de l'utilité des limites. 122-126
-a- La relativité et la nécessité du droit naturel 122-123
-b- Les universaux éthiques 123-125
-c- Utilité et limite 125-126
5)Le droit naturel et la théologie. 126-132
-a- Ethique chrétienne et droit naturel 126
-b- Perspective catholique romaine 126-128
-c- Perspective de Luther 128-130
-d- Le protestantisme subséquent (Barth) 130-132

DEUXIEME PARTIE : APPROCHE THEOLOGIQUE DE LA NATURE 133-401

Chap. V : Conditions, difficultés et limites d'une théologie de la nature. 134-182

Introduction. 134

1) Les deux alliances. 135-140

-a- L'homme et la nature 135

-b- Théologie: la conviction 135-136

-c- Théologie: le regard étranger 136-137

-d- Théologie: disjonction et conjonction 137-138

-e- L'apport de la théologie 138

-f- La question axiale 138-139

-g- Lukas Vischer 139

-h- La commission alsacienne 139-140

2) Le logos du théos. 140-143

-a- La bipolarité théologique 140

-b- Le théos 140-141

-c- Le logos 141-142

-d- La tâche théologique 142

-e- Les dangers du génitif 142-143

3) Les aires sémantiques de la théologie de la nature. 143-146

-a- La tradition 143

-b- L'usage courant et l'usage philosophique 143-144

-c- La création 144

-d- La providence 144

-e- Le mal 144

-f- La sotériologie 145

-g- Nature-grâce 145

-h- L'eschatologie 145

-i- L'éthique 145-146

-j- La nature comme tâche 146

-k- Les différents niveaux 146

4) Théologie de la nature et théologie de la création 146-147

-a-
-b- } Parentés et nuances 146-147
-c-

5) Le soupçon théologique. 148-153

-a- La nature et la foi 148

-b- La nature opposée à la Bible 148-149

-c- Contre la théologie naturelle (Barth) 149-150
-d- Les reproches écologiques 150-151
-e- La nature étrangère au N.T. 151-152
-f- La nature et l'Evangile 152-153
6)La confession de foi christologique et la nature. 153-166
-a- Quelques noms 153-154
-b- φύσις et Κόσμος 154-156
-c- Colossiens 1:15-20 156-157
-d- La seigneurie cosmique 158
-e- Le Christ créateur 158-161
-f- Le réalisme "physique" 161-162
-g- Les "puissances" 162-164
-h- La confession de foi christologique 164-165
-i- L'extension thématique 165-166
-j- L'appui sur l'A.T. 166
7)Les buts d'une théologie de la nature. 167-170
-a- La théologie concernée et provoquée 167
-b- L'interrogation immémoriale 167-168
-c- L'apport original de la théologie 168
-d- Le but premier 169
-e- La parole propre 169-170
8)Les limites externes d'une théologie de la nature. 170-177
-a- La modestie théologique 170-172
-b- L'anthropocentrisme 172-173
-c- L'objectivité 173-174
-d- Nuancer l'anthropocentrisme 174-176
-e- Un savoir borné 176-177
9)Les limites internes d'une théologie de la nature. 177-182
-a- La limite fondamentale de la théologie 177-178
-b- Le langage: Créateur,Allié,Sauveur 178-182
-c- La parole risquée 182

Chap. VI : La thèse de base d'une théologie de la nature. 183-209

Enoncé de la thèse. 183-184
1)L'alliance de l'homme avec la nature. 184-185
-a- Rappel 184
-b- Appartenance 184
-c- Alliance 184-185
-d- L'image de l'alliance 185
2)L'alliance divine avec l'homme. 186-191
-a- La Καινὴ Διαθήκη 186
-b- L'arrière-plan profane 186

-c- La בְּרִית 186-187
-d- Le contenu de la בְּרִית 187-188
-e- La διαθήκη 188
-f- L'alliance cosmique: Jérémie 188-189
-g- L'alliance cosmique: Genèse 8 et 9 189
-h- Sens de l'alliance noachique 190
-i- L'alliance avec l'homme et le cosmos 190-191
-j- La concentration anthropologique 191
3)Les deux alliances ne sont pas symétriques. 192-195
-a- Remarque de W.Eichrodt 192
-b- Symétries 192-193
-c- Dissymétries 193
-d- Διαθήκη et συνθήκη 193-194
-e- Les limites du vocabulaire 194-195
4)Les assises bibliques de la thèse. 195-199
-a- Jésus et Paul 195-196
-b- Romains 8 196-197
-c- Genèse 1,2 et 3 197-198
-d- Abondance et indigence de la nature 198
-e- La nature pacifiée 198
-f- La causalité linéaire 198-199
5)La thèse comme énoncé de la foi. 199-209
-a- La déclaration de la foi 199-200
-b- La συνθήκη insuffisante 200
-c- Le savoir 200-201
-d- Le pouvoir 201-202
-e- Le devoir 202-204
-f- La συνθήκη problématique 204
-g- La référence extérieure 204-205
-h- L'Alliance 205
-i- Hébreux 11 et Romains 8 205-207
-j- La foi en Jésus-Christ (Thomas d'Aquin) 207-208
-k- Croire et constater 208-209

Chap. VII : De la διαθήκη comme fondement de la συνθήκη. 210-283
1)La συνθήκη est valorisée par la διαθήκη. 211-213
-a- La redécouverte d'Aristote au XIIIème s. 211
-b- Le conflit des épistémologies 212-213
2)La nature comme grâce. 213-219
-a- La grâce de la διαθήκη 213-214
-b- La grâce de la συνθήκη :Israël 214-215
-c- La grâce de la συνθήκη :l'humanité 215-217

-d- La nature et la grâce 217-218
-e- La συνθήκη comme loi 218-219
3)La valorisation du sensible. 220-224
-a- Le monde beau et bon 220
-b- La sagesse et l'ordre 221
-c- La chute 221-222
-d- L'amour sexuel 222
-e- Le singulier 222-223
-f- L'épicurisme 223-224
4)La valorisation de la science. 224-236
-a- La Bible n'est pas scientifique 224-225
-b- La science dans la Bible 225-226
-c- Désacralisation du monde 226-229
-d- Les régularités de la nature 229-230
-e- L'altérité du monde 230-232
-f- La possibilité de la connaissance 232-234
-g- L'arbre de la connaissance 234-235
-h- La science fondée dans la διαθήκη 235-236
5)Le rappel des limites de la science. 236-252
-a- Spiritualité de la science 236-237
-b- La théologie: ni naïve,ni polémique 237-239
-c- La rencontre entre théologie et science 239-240
-d- Deux regards sur le même objet 240
-e- Qu'est-ce que la réalité? 240-244
-f- Qu'est-ce qui fonde la réalité 244-248
-g- Qu'est-ce que connaître la réalité? 248-252
6)La création "ex nihilo". 252-258
-a- Affirmations théologiques de l'"ex nihilo" 252-253
-b- Les appuis bibliques 253-254
-c- Contestations théologiques de l'"ex nihilo" 254-255
-d- L'"ex nihilo" comme négation 255-257
-e- L'"ex nihilo" comme affirmation 257-258
7)L'éternité du monde: la notion de commencement. 259-264
-a- La philosophie grecque 259
-b- La théologie chrétienne 259-260
-c- Origène,Thomas,Sertillanges 260-262
-d- Le concept d'éternité 262-264
8)La dépendance. 264-270
-a- Le monde dépendant de Dieu 264
-b- La seigneurie du Christ 264-265
-c- La seigneurie de Yahvé 265-266
-d- La non-suffisance de la nature 266-267

-e- "Credo ut intelligam" 267-268
-f- Compréhension chrétienne de la nature 268-269
-g- Compréhension trans-relationnelle 269-270
9)Quatre lignes de démarcation. 270-283
-a- L'inférence: Fulliquet et Frommel 270-272
-b- L'"expérience" en Israël 272-273
-c- Trois remarques sur cette "expérience" 273-275
-d- La causalité universelle 275-276
-e- Création = Providence: Schleiermacher 276-277
-f- Critique de Schleiermacher 277-279
-g- La dépendance 279
-h- La "cooperatio" 279-280
-i- Auzou et Ganoczy 280-282
-j- Critique de la "cooperatio" 282-283

Chap. VIII : De la διαθήκη comme signification de la συνθήκη 284-401
1)Introduction: signification de la nature pour l'homme. 284-285
2)Les contradictions de la συνθήκη. 286-290
-a- C.Nicolle 286
-b- La philosophie grecque 286-287
-c- Rousseau et Hegel 287-288
-d- Hitler et B.H.Lévy 288-290
-e- Problèmes éthiques 290
3)Les ambiguïtés de la nature dans la Bible. 290-295
-a- Le regard réjoui 290-291
-b- Le regard inquiet 291-292
-c- Job 292-293
-d- Notule sur le problème du mal 293-295
4)Les ambiguïtés de la nature dans la tradition théologique. 295-301
-a- Perception contrastée 295-296
-b- Le double refus des Pères 296-297
-c- Augustin 297-299
-d- Thomas et Luther 300
-e- Théologie contemporaine 300-301
5)La nature n'est pas divine. 302-306
-a- Récapitulation 302-303
-b- Israël et la philosophie grecque 303-304
-c- Dieu et la nature 304
-d- Les sacralisations modernes de la nature 304-306

6)La nature n'est pas profane. 306-310
-a- Récapitulation 306-307
-b- Le "genre descriptif" dans l'A.T. 307-308
-c- La présence de Dieu au chaos 308-309
-d- Le κύριος 309
-e- Le pan-naturalisme 309
-f- S.H.Nasr 310-311
7)Dualisme et panthéisme. 311-317
-a- Partenaires de la théologie chrétienne 311
-b- Les deux formes du panthéisme 311-313
-c- Les deux formes du dualisme 313-315
-d- L'accord relatif de la théologie chrétienne 315
-e- Les désaccords 316-317
8)L'empreinte de Dieu dans la nature (La connaissance naturelle de Dieu). 317-334
-a- Une écharde 317-318
-b- Le problème de la connaissance de Dieu 318
-c- A.T.: empreinte et message 318-320
-d- Sagesse 13 et Romains 1 320-321
-e- Une possibilité manquée 321-322
-f- Ambiguïtés de la nature dans l'A.T. 322-323
-g- Psaume 19 323-324
-h- Qohéleth et Job 324-326
-i- La position catholique 326-328
-j- Rousseau,Kant,Flammarion 328-329
-k- Augustin 329-330
-l- Calvin 331
-m- Les deux démarches de Calvin 331-333
-n- "Voyez...observez!..." 333
9)La symbolique de la chute. 333-343
-a- La double anomalie 333-334
-b- L'Epître aux Romains 334-336
-c- Genèse 3 336-337
-d- Genèse 4-11 337-338
-e- L'interprétation d'Augustin,Calvin et Thomas 338-339
-f- Les désillusions de la réalité 339-340
-g- Πρῶτον, δεύτερον, ἔσχατον 340-343
10)Une compréhension eschatologique de la nature. 343-352
-a- Romains 8 344
-b- Esaïe 11,Osée 2,Esaïe 65,le N.T. 344-346
-c- Deux remarques sur cette imagerie 346-347
-d- La louange du Créateur: Psaume 148 347-348

-e- La métaphore de l'enfantement 348-349
-f- Signification de l'eschatologie 349-352
11)Une compréhension sotériologique de la nature. 352-379
-a- La sotériologie comme vecteur de la nostalgie et de l'espérance 352-353
-b- Sotériologie et histoire 353-354
-c- La bipolarité de la sotériologie 354
-d- Jésus 355-356
-e- Jésus,suite 356-357
-f- Mort et résurrection de Jésus-Christ 357-358
-g- Création et rédemption: l'A.T. 358-360
-h- Création et rédemption: la traditon théologique 361
-i- "Creatic continua" 361-362
-j- L'A.T. 362-364
-k- Calvin,Berkeley,Descartes,Thomas 364-366
-l- A.Bouvier 366-369
-m- Signification de la "creatio continua" 369
-n- L'unité création-rédemption 370-371
-o- Vers une éthique sotériologique 371-372
-p- L'"Imago Dei" et la domination 372-373
-q- La bipolarité éthique 373-375
-r- Le "naturalisme" éthique 375-378
-s- La contradiction et l'espérance 378-379
12)Une compréhension sacramentale de la nature. 379-393
-a- La perception "crucifiée" de la nature 379-380
-b- Le sacrement 381-382
-c- La nature dans le sacrement 382-384
-d- Héring,Evdokimov 384
-e- L'homme comme nature 384-386
-f- La sacramentalité de la nature 386-387
-g- Bonaventure et Barth 387-389
-h- Le fondement christologique 389-390
-i- Les inévitables dualités 390-391
-j- La signification-limite 391-392
-k- Deux méprises 392-393
13)La "théologie de la nature" de François d'Assise. 393-401
-a- François et l'écologie 393-394
-b- Le feu,l'arbre,les oiseaux,etc. 394-395
-c- Le sermon aux oiseaux,le loup,le "Cantique" 395-397
-d- Trois mécompréhensions 397
-e- La "théologie de la nature" de François 397-401

CONCLUSION 402-412
****

-a- De Diderot à nous 402-404
-b- La théologie chrétienne 404-405
-c- La διαθήκη 406
-d- Dépendance et indépendance de la nature 406-407
-e- La question de l'être 408-409
-f- La question du sens 409-411
-g- Une éthique et une poétique 411-412

BIBLIOGRAPHIE 413-428
****

THESES 429-433
****

English translation of the theses 434-438

TABLE DETAILLEE 439-450
****

CORRECTIONS.

P.30 Ajouter note (2): Gusdorf,"Révolution",I,p.263.

P.109 Ajouter note (3) après note (6):UNESCO,"Dimensions internationales",p.15.

P.228 La note (5) devient (6). Une note (5) doit être ajoutée: Voir Dt 8:7-10,11-20 et 11:10-15,16-17.

P.257 Note (4): Voir Ps 33:9; 148:5; Es 48:13; Jn 1:3-4,10.

P.331 Ajouter note (6): I/3.

P.374 Note (1): Voir Gal 2:20; Phil 1:22; II Cor 10:3 et Bultmann,"Theology",I,p.235-236.

P.386. Note (5): Causse,p.398-401.

P.427. Dernière ligne: p.176-188.

P.440. Dernière ligne: -g- Les "sciences parallèles", 67-68.